جامعة محمد الأول بوجدة
UNIVERSITE MOHAMMED PREMIER OUJDA
الكلية متعددة التخصصات الناظور
Faculté Pluridisciplinaire de Nador
فريق البحث في الخطاب والدلالة

المملكة المغربية
جامعة محمد الأول

منشورات فريق
البحث في الخطاب والدلالة

7

خطاب الرُّدود

البنية والوظيفة والأبعاد

دراسات محكمة

إشراف وتنسيق

د. الإمام العزوزي - د. علي صديقي - د. حسن الطويل

خطاب الرُّدود البنية والوظيفة والأبعاد (دراسات محكمة)
د. الإمام العزوزي - د. علي صديقي - د. حسن الطويل

تحفل الثقافة العربية بعدد كبير من الخطابات التي عُنِي فيها أصحابُها بالرّد على خطابات سابقة تُعارض اختياراتهم الفكرية، والعقدية، وحتى الجمالية. ولعله يجوز القول، إن جميع مجالات المعرفة، عرفت مثل هذه الخطابات السِّجالية التي ساهمت في نشأتها أسباب موضوعية متصلة بقابلية القضايا الفكرية لتعدد الأنظار، وأسباب أخرى ذاتية، لها علاقة بالخصومات، والانتماءات، وتضارب المصالح المادية والمعنوية. ونظرا لأهمية هذه الخطابات في تاريخنا الثقافي، ارتأت دراسات هذا المؤلّف الجماعي، قراءتها من منظور بلاغي، ومن منظورات أخرى مجاورة، بهدف الكشف عن خصائصها الإقناعية والجمالية، وحدودها النّوعية، وأبعادها الثقافية والجمالية.

المشاركون في الكتاب

د. كريم الطيبي
د. محمد أيت حمو
د. سليمان تاهرست
ذ. محمد فنان
د. حسن الطويل
ذ. ياسين الشعري
ذ. صلاح الدين أشرقي
ذ. علاء الدين الطماوي

ISBN:978-9920-8943-1-9

فريق البحث في الخطاب والدلالة
الكلية المتعددة التخصصات بالناظور
جامعة محمد الأول – وجدة (المغرب)
(07)

خطاب الرُّدود
البنية والوظيفة والأبعاد

دراسات محكَّمة

إشراف وتنسيق:
د. الإمام العزوزي – د. علي صديقي – د. حسن الطويل

2025

عنوان الكتاب: خطاب الرُّدود، البنية والوظيفة والأبعاد.

المؤلف: مؤلف جماعي (إشراف وتنسيق: د. الإمام العزوزي – د. علي صديقي – د. حسن الطويل).

تصفيف: د. عبد الله الكدالي.

تصميم الغلاف: حميد الزيتوني.

الطبعة: الأولى، 2025.

الترقيم الدولي: 978-9920-8943-1-9

الناشر: فريق البحث في الخطاب والدلالة بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور،

جامعة محمد الأول-وجدة.

لجنة القراءة والتحكيم

د. الإمام العزوزي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، جامعة عبد المالك السعدي.

د. علي صديقي، الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول.

د. عبد الغني حسني، الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول.

د. فريد أمعضشو، مركز تكوين المفتشين بالرباط.

د. عبد الله الكدالي، الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول.

د. كريم الطيبي، الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول.

د. محمد آيت حمو، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة مولاي إسماعيل.

د. حسن الطويل، الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، جامعة محمد الأول.

محتويات الكتاب

الرُّدودُ العقدية؛ في كتاب "الانتصاف من الكشاف" لابن المنير الإسكندري؛ دراسة بلاغية

(د.سليمان تهراست)

التشكل الأخلاقي للباطوس في الخطاب السجالي؛
مقاربة بلاغية حجاجية للردود على كتاب "صحيح البخاري .. نهاية أسطورة"

(ذ.ياسين الشعري)

بلاغة الردود في كتاب الأجوبة المسكتة لابن أبي عون؛ مقاربة أسلوبية حجاجية.

(ذ.محمد فنان)

الرّد السردي في رواية "مصابيح أورشليم" لعلي بدر؛ دراسة ثقافية

(ذ.صلاح الدين اشرقي)

السخرية آليةً للرد في كتاب "أخلاق الوزيرين" لأبي حيان التوحيدي

(ذ.علاء الدين الطماوي)

تقديم

د. حسن الطويل
الكلية المتعددة التخصصات بالناظور
جامعة محمد الأول (المغرب)

تحفل الثقافة العربية بعدد كبير من الخطابات التي عُنِي فيها أصحابُها بالرَّد على خطابات سابقة تُعارض اختياراتهم الفكرية، والعقدية، وحتى الجمالية. ولعلَّه يجوز القول، إن جميع مجالات المعرفة، عرفت مثل هذه الخطابات السِّجالية التي ساهمت في نشأتها أسباب موضوعية متَّصلة بقابلية القضايا الفكرية لتعدُّد الأنظار، وأسباب أخرى ذاتية، لها علاقة بالخصومات، والانتماءات، وتضارب المصالح المادية والمعنوية.

ونظرا لأهمية هذه الخطابات في تاريخنا الثقافي، ارتأت دراسات هذا المؤلَّف الجماعي قراءة بعض نماذجها، من منظور بلاغي، ومن منظورات أخرى مجاورة، بهدف الكشف عن خصائصها الإقناعية والجمالية، وبيان حدودها النَّوعية، وأبعادها الثقافية.

ولعل إضافة هذا الكتاب إلى ما أُنجز في السياق الثقافي العربي في قراءة الخطابات ذات النزوع السِّجالي، تتمثل في توجُّهها إلى خطابات قد تكون ذات حدود نوعيَّة داخل النطاق الاختلافي-السجالي، وهي خطابات الرُّدود؛ أي تلك الخطابات التي يسكُنها هاجس يتجاوز التعبير عن الاختلاف وتصريف النزاع، إلى بناء أجوبة على خطاب سابق يُراد إضعافه، أو على الأقل، يُراد وضعه في دائرة النقيض.

والواقع أن هذه الحدود النوعية التي يتسم بها خطاب الرَّد، تجعله ينتمي إلى مجال الحِجاج كما هو معلوم، كما تجعله ينتمي إلى دائرة الأدب أيضا، على الأقل في الفهم الذي لا يرى في الأدب نصوصا جمالية خالصة تحيل على نَفسها فقط (مقولة الفن للفن)، ويتصوَّرها طاقة تواصلية لابد أنها تقول شيئا، ولابد أنها تنتج أو تعيد إنتاج مواقف معينة بشأن المجتمع والفكر والثقافة.

إن خطاب الرَّد، بهذا الاعتبار، سمة نوعية، تجد حضورها في أنماط خِطابية متنوعة (حجاجية وأدبية)، مثل المناظرة، والرسالة، والرواية، والشعر، والتأليف العلمي، والمثل، والنادرة، والمحادثة اليومية (...)، أو بعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن "الرَّدية" سمة تخترق الخطاب بمعناه العام، متى وُجدت نية التعقيب على قول أو موقف أو فكر، وتبعا لذلك فإنها

سمة قائمة على بنية متحوِّلة تابعة لما يتيحه الخطاب الذي يحتضنها من إمكانيات وخصائص.

وما يسوِّغ هيمنة المنظور البلاغي في دراسات هذا الكتاب، هو ما توفّره البلاغة من أدوات فعّالة في تتبع طاقة الرَّد، والتي لا تبتعد عن الحجة، والأسلوب، وترتيب الخطاب، والإيحاء (...)، وغيرها من المقومات التي تُستعمل في خلق التأثير الحِجاجي.

في نهاية هذا التقديم، يشكر منسقو هذا العمل جميع أعضاء (فريق البحث في الخطاب والدلالة: القيم المجتمعية/ الكلية المتعددة التخصصات بالناظور) على تفضلهم بتقديم جميع أشكال الدعم، كما يشكر أعضاء اللجنة العلمية على تعاونهم العلمي المفيد، ويُهنئ الباحثين المشاركين على دراساتهم الطموحة.

بني أنصار، يوم 21 أبريل، 2024.

بلاغـــــة الرّدّ في أدب الرّسائل
رسالة أبي حيان التوحيدي إلى القاضي أبي سهل أنموذجا

د. كريم الطيبي
الكلية المتعددة التخصصات بالناظور
جامعة محمد الأول (المغرب)

مقدّمـــة:

تندرج رسالة[1] أبي حيّان التوحيدي التي بعثها إلى صديقه القاضي أبي سهل ضمن خطاب الرّدود؛ فهي رسالة جوابيّة ردّ فيها على رسالة سابقة كان أبو سهل قد عاتبه فيها على حرق كتبه، وطالبه بالاعتذار، فانبرى أبو حيّان لتبرير هذه الحادثة مستثمرا جملةً من التّقنيات الحجاجيّة لإقناع مخاطبه الخاص [أبي سهل] والقراء بشكل عام[2].

---

[1] ياقوت الحموي، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، ط1، 1993م، ص: 1929.

[2] يستهدف أبو حيّان التوحيدي صديقه أبا سهل في ظاهر الخطاب، لكنه يسعى إلى إثبات براءته إلى عموم القراء، وطبيعة هذه الرسالة تنسجم مع أدب الرسائل الذي يتحول من سياق خاص بمتكلم ومخاطب إلى سياق عام تصبح فيه الرسالة ملكا لعامة القراء، راجع في هذا الصدد: صالح بن رمضان، الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم (مشروع قراءة)، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2007م، ص: 243.

تهدف هذه الدراسة، إذًا، إلى تحليل خطاب ردّ أبي حيّان التّوحيدي من منظور بلاغة الحجاج بوصفها مقاربة تُعنى برصد المنظومة الحجاجيّة التي انبنت عليها الرّسالة بعد تأطيرها ضمن مقامها التّواصليّ الذي أنتجها. وتحاول الدّراسة الإجابة عن السؤالين التاليين:

- ما دعوى رسالة أبي حيّان الجوابيّة؟
- ما التّقنيّات الحجاجيّة التي استثمرها لإقناع المخاطب بها؟

أولا- خطابُ الرّسالة وسياق الرّدّ:

تشكّل سياقُ الرّدِّ الحجاجيِّ من خلال الخطاب الّذي كتبه أبو حيَّانِ ردًّا على عتابِ صديقه القاضي أبي سهل، وتمتازُ هذه الرّسالة الرّدِّية بنزوع المتكلِّمِ إلى ترميمِ صورَتِه وتحسينها، بعدَ أن دنَّسها فِعْلُ حرْقِ الكتُبِ، ممَّا أفرزَ خطابًا حجاجيًّا يرتكنُ فيه المتكلّم إلى الاحتجاجِ والمقارعَةِ. وهذا البناء الحجاجيّ يدعونا إلى التّعامل مع هذه الرّسالة بوصفها خطابًا قضائيًّا[1].

إنّ رسالة أبي حيّان توثّق لحادثة تاريخيّة مهمّة في حياته، وهي الحادثَةُ التِي قام فيها بإضرامِ النَّار في كتبه، وتتضمَّنُ ردَّهُ على أبي سَهْلٍ،

[1] يقسم أرسطو أنواع الخطاب إلى: خطاب استشاري وخطاب قضائي وخطاب احتفالي، وبما أنّ التوحيديّ يدافع، في خطاب الرّسالة، عن براءته من التّهمة الموجّهة إليه (حرق الكتب)، فإنّ الرّسالة مندرجة ضمن الخطاب القضائي الذي يقوم على الاتّهام والدّفاع؛ فـ"أية خطبة تستهدف النافع/ الضار هي استشارية، وأية خطبة تسعى إلى إثبات عدالة فعل أو ظلمه هي قضائية، وأية خطبة تريد إثبات جمال أمر أو قُبحه احتفالية". الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج: الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2014م، ص: 236.

والجديرُ بالذّكرِ أنَّ رسالةَ القاضي لمْ تُسجَّل في كتابٍ، بيدَ أنَّها تَتَضمَّنُ بعضًا ممَّا ذكره في رسَالتِه؛ فقد بَعَثَ بها إلى أبي حيّان يستفسره عن أسبابِ حرقِ كتبِه، معربًا عن استنكارهِ واستيائِه؛ فقد جاء في نصِّ الرّسالةِ: "وما نَالَ قَلْبَكَ والتَهَبَ في صدرِكَ من الخبرِ الَّذي نُمّي إليكَ فيمَا كانَ مِنّي من إحراقِ كُتُبِي النَّفِيسَةِ بالنَّارِ وغَسْلِها بالماءِ"(ص 1929). وبالنَّظرِ إلى هذهِ الإشاراتِ، يمكِنُ استشفافُ البعدِ الحواريّ بين المتكلّم الحاضِر/ التَّوحيدي، والمتكلّم الغائبِ/ أبي سَهْلٍ، ويتَّسِمُ هذا البُعْدُ الحواريِّ بالتَّخَالُفِ والتَّبايُنِ؛ فالقَاضِي أبُو سَهْلٍ أدَانَ ما قامَ به أبو حيّان، والواضحُ أنَّه انطلقَ من قيمةٍ مشتركةٍ تنبني على اعتبارِ الكتابِ ثمرةً معرفيَّةً مُقدَّسَةً، كانَ لها عظيمُ الأثرِ في تحصينِ الثَّقافَةِ الإنسانيّة من الضّياعِ؛ فالكتاب في الثقافة القديمة "كلامٌ جديرٌ بالتَّدوينِ والنَّقلِ والمدَارَسَةِ"[1]. وبناءً على هذا التصوُّرِ انطلقَ القاضي أبو سَهْل، فقد آلَمَهُ أن يتجرَّأَ أبو حيّان على هذه القيمةِ الثقافيَّةِ ويُحَوِّلَها إلى رَمَادٍ. ومن ثمّ، راسَلَ صديقَهُ ليسْتَوْضِحَهُ فيما اقترفتْ يَداهُ، ونلمَسُ هذا في بعضِ الملفوظاتِ مثلَ: "وأنا أجودُ عليكَ الآنَ بالحُجَّة في ذلك، أو بالعُذْرِ إنِ اسْتَوْضَحْتُ"(ص 1929)، وأيضا: "هذا ضَربٌ من الاحتجَاجِ المخلوطِ بالاعتذارِ"(ص 1930).

[1] نزار التجديتي، ابن قتيبة: مُحاور الماضي ومبرمج المستقبل من خلال مقدمة "الشعر والشعراء"، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 7، سنة 1992، ص:34.

تفصَحُ هذهِ العباراتُ عن مَطْلَبِ أبي سهلٍ، المتمثّلِ في اعتذارِ التَّوحيدي عن فعلِهِ الشَّنيع، بيدَ أنَّ العباراتِ السَّابقةَ تكشِفُ تلكُّأَ التَّوحيدي عن الاعتذارِ؛ حيثُ حاولَ تبرير هذا السلوك الّذي يتنافى مع المشترِكِ الثقافيّ والدينيّ لمحيطه الاجتماعيِّ. والملاحظُ أنَّ المتكلّم لم يقدّم الاعتذارَ وإن موَّهَ المخاطبَ بأنَّه فَعَل: [هذا ضَرْبٌ مِنَ الاحْتِجَاجِ المخْلُوطِ بالاعْتِذَارِ]. بل إنَّهُ تمادى في الدِّفَاعِ عنْ قضيَّتِه وتبريرِ صنيعِهِ، وهذِهِ الاستراتيجيّةُ الخطابيّةُ هي ما يُمكنُ أن نُطْلِقَ عليها: "استراتيجية اللّجاج"[1].

ثانيّا- بلاغـــة الرّدّ في الرّسالة:

1-استراتيجية اللّجاج:

عمد المتكلّمُ إلى اللَّجَاجِ بوصفهِ استراتيجيّةً خطابيّةً يُدافع بها عن فعله المتمثّلِ في حرق كتبِهِ، وقد بنى هذه الاستراتيجيَّة على أرضية حجاجيّةٍ تتضافرُ فيها تقنياتٌ متنوِّعَة ومختلفة، توسّل بها ليفلحَ في تأكيد صحَّة دَعْواهُ، ودحضِ دَعوى الخصمِ/ أبي سهل.

انبرَى المتكلِّم للتّماهي مع مخاطبه، من طريق تشييدِ موضعٍ مشتركٍ بوصفهِ تقنيةً فعَّالةً لاستمالةِ المخاطَب قبل عرضِ الحُجَجِ[2]، يقول

[1] "اللَّجاج هو التّمادي في الأمر ولو تبيّن الخطأ". مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994م، ج3، ص: 469.

[2] من قواعد الحجاج أن يؤسس المتكلم مواضع مشتركة تتواءم مع معتقدات المتلقي لتكون مدخلا ناجعا للتأثير فيه، يقول شاييم بيرلمان: "على الخطيب إذا أراد التأثير بنجاعة بواسطة خطابه أن يتكيّف مع مستمَعه". الإمبراطورية الخطابيّة: صناعة الخطابة والحجاج، ترجمة: الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2022م، ص: 91. ويقول

التَّوحيدي: "فَعَجِبْتُ مِنْ انزواءِ العُذرِ عَنْكَ في ذلكَ، كأنَّكَ لم تسْمَعْ قارئًا يقرأ قوله جلَّ وعزَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[القصص:88]، وكأنَّك لم تأبه لقوله تعالى: ﴿كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن:26]، وكأَنَّكَ لم تعْلَمْ أنَّهُ لا ثَبَاتَ لِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَإنْ كَانَ شَرِيفَ الجَوْهَرِ كَرِيمَ العُنْصُرِ مادام مقلبًا بِيَدِ اللَّيلِ والنَّهَارِ، مَعْروضًا على أحداثِ الدَّهرِ وتَعَاورِ الأيام"(ص 1929). ارتكَنَ المتكلّمُ، في هذا الملفوظِ، إلى الانصهارِ في القيمِ والمبادئِ التي يؤمنُ بها المتلقِّي؛ والمواضِعُ هي "القاسمُ المشتركُ من التَّقاليد والمنظوماتِ والأفكارِ والمبادئِ بين أفراد الأمّة الواحدة"[1]، وتتجلّى في استرفادِ التوحيديّ بعضَ الشَّواهدِ من القرآنِ الكريمِ الذي يُشكِّلُ نصًّا مقدّسًا، وتتضمن الآيتان المسْتشهَد بهما "إخبارا بأنَّ الله الدائم الباقي الحيّ القيّوم، الذي تموتُ الخلائِقُ ولا يَموتُ"[2]. ويُعدّ الإيمانُ بفكرةِ فناءِ المخلوقاتِ وزوالِ الموجوداتِ من المسلَّماتِ التي يعتقدُها المخاطَبُ، وقد استثمرها المتكلّم لبناءِ استراتيجيَّته الحجاجيّة. هذه

أيضا: "إنَّ التكيّف مع المستمَع، هو قبل كل شيء، اختيار دعاوى متّفق عليها عنده، كمقدمات للحجاج". نفسه، ص: 93.

[1] عز الدين الناجح، العامل الحجاجي والموضع، ضمن الكتاب الجماعي: حافظ إسماعيلي علوي (إشراف)، الحجاج والاستدلال الحجاجي: دراسات في البلاغة الجديدة، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2011م، ص: 96.

[2] تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، المجلد السادس، دار طيبة للنشر والتوزيع، ص: 261.

المسلَّمات "تضطلع بدورٍ أساس في بناءِ الحجاجِ وحمل المتلقّي على الإذعان لدعوى المتكلم. إنها نقطة ارتكاز الحجاج وانطلاقه"[1].

وبما أن المواضع هي "الأماكن التي تختبئ فيها الحجج"[2]، فإن الموضعَ المشترك الَّذي أثَّثَ به المتكلِّم ردَّهُ قد تضمَّنَ قياسًا مضمرًا يضطلع بوظيفة الدِّفاعِ عن دعواه، وفي الآن نفسه تفنيد دعوى المخاطَب، ويمكن توضيحه كما يلي:

المقدمة الكبرى: كلُّ المخلوقاتِ هالكةٌ وفانيةٌ

المقدمة الصغرى: الكتبُ التي أحرقت مخلوقاتٌ

النتيجة: الكتبُ هالكةٌ وفانيةٌ

ويدعّم المتكلم هذه الحركةَ الحجاجيّةَ بمعطى عَقَدِيٍّ آخرَ يجعلُهُ سببًا من أسبابِ اجترائِه على إضرامِ النَّارِ في كتبهِ ويتعلَّقُ الأمرُ بالاستخارةِ، يقول: "فليهُنْ عليكَ ذلكَ فما انْبَرَيْتُ لهُ ولا اجْتَرَأْتُ عليهِ حتَّى اسْتَخَرْتُ الله عَزَّ وجَلَّ فيه أيامًا ولياليَ"(ص 1929). وإضافةً إلى هذا، يتحَجَّج المتكلّمُ بفعلٍ خارجيٍّ أملى عليهِ قرارَ التَّخلصِ من كتبهِ، يقول التَّوحيدي: "وحتَّى أوْحَى إليّ في المنامِ بما بَعَثَ راقِدَ العزمِ، وأجدَّ فاتِرَ النِّيةِ، وأحيَا ميّتَ الرأيِ، وحثَّ على تنفيذِ ما وَقَعَ في الرَّوعِ وتربَّعَ في الخاطِرِ"(ص 1929). يتّضح لنا أنَّ المتكلّم

[1] محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2015م، ص: 66.
[2] الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج: الأصول اليونانية، ص: 322.

يراهن باستدعائه لهذِه "المقبولات"[1] على استدراجِ المتلقّي/ القاضي أبي سَهل، وإشراكهِ في المخططِ الحجاجيِّ الذي بناه؛ فالاعتقادُ بـ"فناء الموجودات"، و"الرؤيا"، و"الاستخارة"، من المبادئِ المشتركةِ بين المتكلّم والمخاطبِ[2]، الأمرُ الذي سيدفَعُ إلى استمالة المتلقي لتعديل موقفِهِ.

غير أنَّ هذه المقدماتِ التي أثَّثَ بها المتكلِّمُ ردَّه على رسالة أبي سَهْلٍ لا تنهضُ بتفعيلِ عمليّة الإقناعِ؛ فقد راهنَ على فعاليتِها في استمالةِ المخاطَبِ وجذْبِ اهتمامِهِ، لكنَّه لم يعوِّلْ عليهَا في إحداثِ فعلِ الإقناعِ؛ إذ إنَّ السَّطْوَ على ذِهنِ المخاطَبِ وتعديلِ موقفهِ المناوئِ والمتشدّدِ إزاء قضيَّةِ حرقِ الكتبِ وإقناعِه بأنَّ هذا الفعلَ هو الصَّحيحُ، كُّل هذا مُحْوجٌ لبناءٍ حجاجيٍّ محكمٍ، تتضَافَرُ فيه الآليّاتُ الخطابيةُ الفعَّالةُ، وتتعاضَدُ فيه التِّقنياتُ الحجاجيَّةُ المؤثِّرَةُ؛ لأنَّ "الخطابَ عندما يجري بين متكافئين متمرسين بفنون الإقناعِ يعوّل كثيرًا على قوّة الحجّةِ التي تخاطب العقولَ القادرةَ على الفهمِ

[1] المقبولات هي: "آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماوي يختص به، أو لرأي وفكر قويّ تميّز بهن مثل اعتقادنا أمورًا قبلناها عن أئمّة الشرائع قبل أن نتحقّقها بالبرهان أو شبهه". عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي: خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2016م، هامش الصفحة: 105.

[2] يقول فيليب بروطون: "إن استدعاء افتراضات مشتركة يستعمل بشكل واسع، وخاصة في كل الحالات التي يوجد فيها مسبقا اشتراك واضح في التفكير والفعل بين الخطيب والمتلقي. فاستدعاء الافتراضات المشتركة يترتب عليه إذن "تأثير الاشتراك" الذي يشكل صنفا من أصناف الحجاج المحافظ إجمالا في تأثيراته". الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد العلمي، ص:89.

والتّجريدِ"[1]. وبناءً على هذا التَّقليدِ الحواري، انتقلَ المتكلمُ إلى مخاطبةِ العقلِ، مؤسِّسًا حركةً حجاجيَّةً تقومُ على الحُجَجِ العقولة.

2-استراتيجيّـــــةُ الحِجَاج:

يبدأ المتكلمُ حركتَه الحجاجيّة بتقديمِ تعريفٍ للعلمِ، حيث يقول: "إنَّ العلمَ حاطَكَ اللهُ يُرادُ للعَمَلِ، كما أنَّ العملَ يُرادُ للنَّجاةِ، فإذا كانَ العملُ قاصرًا عن العلمِ كان العلمُ كلا على العالمِ، وأنا أعوذُ بالله من علمٍ عَادَ كُلا وأوْرَثَ ذُلا وصَار في رَقبةِ صاحبِه غِلا"(ص 1930). وأوَّلُ ما يمكنُ ملاحظتُه هو إعادةُ المتكلم بناء الخطة الحجاجيّة على القواعد الجدليةِ والتقنياتِ الحجاجيّة. ويتجلى هذا التَّحولُ في تقديمِ تبريراتٍ أخرى كانتْ وراء حَرقِ الكتبِ. ويمكنُ القولُ إنَّ هذا التَّعريفَ ينحو منحى حجاجيًّا؛ فالغرضُ منه ليسَ تقديم المعرفةِ وإنتاجها، بقدرِ ما يضطلعُ بأبعادٍ تداوليةٍ، فـ"التَّعريفات في اللغة الطبيعية لا تكونُ اعتباطيةً"[2]، بل إنَّ توظيفَها في الخطابِ "قائم على التَّبريرِ الحجاجيّ"[3]؛ لأنّ "التعريفَ يحرّك العملية الاستدلالية ويقدّم اختيارات دون أخرى، كما يشكل حكمًا على الأشياء أو تقويمًا لها"[4]، ويمكن رصدُ حجاجيةِ التعريف الذي صاغه المتكلم في الرسالة، في كونه يربط العلمَ (الكتب) بالعملِ؛ أيْ إنَّ العالِمَ ملزمٌ بتطبيقِ عِلْمِهِ في حياته اليومية، وتمثَّل

---

[1] عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي، ص:321.
[2] الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص: 62.
[3] عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، ص: 93.
[4] نفسه، ص: 93.

أفكاره وتصوراته ومعتقداته في أفعاله وسلوكاته، ولا شكّ أن تصورَ هذا التعريفِ قائم -كذلك- على مسلماتٍ يؤمن بها المخاطَبُ؛ فالقرآنُ الكريم ينصُّ على مبدإِ ترجمةِ الأقوالِ إلى أعمال[1]، ونظرًا لخطورة هذا الأمرِ، اجترأَ التوحيدي على حرقِ كتبه خوفًا من أن تكونَ هذه الكتبُ حجةً عليه لا له[2]. ويعضِدُ المتكلِّمُ هذا المسارَ الحجاجيَّ بتوظيف تقنيَّةٍ حجاجيَّةٍ أخرى، هي الحُجَّة النفَّعيَّة[3]، وتتجلَّى في قوله: "وممّا شَحَذَ العَزْمَ على ذلك ورَفَعَ الحِجَابَ عنْهُ أنّي فقدتُ ولدًا نجيبًا، وصديقًا حبيبًا، وصاحبًا قريبًا، وتابعًا أديبًا، ورئيسًا مثيبًا، فشقَّ عليَّ أن أدَعَها لقومٍ يتلاعبونَ بها ويدنِّسونَ عِرضِي إذا نظروا فيها، ويشتمونَ بسَهْوي وغَلَطِي إذا تصفَّحُوها، ويتراءَونَ نقصِي وعيبِي من أجلها"(ص 1930). تقومُ هذه التقنية الحجاجيَّة على جُنوحِ المتكلّمِ إلى إقناع خصمه بصحة فعله بناءً على النتائج التي ستترتب عليهِ، حيثُ "تعمل هذه الحجةُ على نقل القيمة من النتيجة إلى السَّببِ الذي كان وراءَ حدوثِها، إنها ضربٌ من الحجاج الذي يقوم على العلاقات السببية، ولكنَّه بدل أن

[1] هناك آيات قرآنية تؤكد هذا مثل:
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الصف: 2]
- ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الصف: 3]

[2] وردت هذه الجملة في نص الرسالة بصيغة المتكلم: "وكرهت مع هذا وغيره أن تكون حجةً عليّ لا لي". متن الرسالة، معجم الأدباء، ج 5، ص: 1930.

[3] يعرّفها شاييم بيرلمان بقوله: "أسمي حجة نفعية حجة النتائج التي تقيّم فعلا أو حدثا أو قاعدة أو أي شيء آخر تبعا لنتائجه الإيجابية أو السلبية". نقلا عن: الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص: 72.

يهتمَّ بالأسباب ينظر إلى النتائجِ"[1]؛ فالتوحيدي أفصَحَ عن النتيجة التي كان يطمحُ إليها وراء تأليف هذه الكتب قائلا: "على أنّي جمعتُ أكثرَها للنَّاس ولطلبِ المثالَةِ مِنْهُم، ولعقدِ الرّياسَةِ بينهم، ولمدِّ الجاهِ عندهم، فحُرِمْتُ ذلكَ كلّه"(ص 1930). بيد أنَّه لم يحققّ شيئا مما كان قد عقد العزمَ عليه، ومن ثمَّ، فإنَّ النتيجةَ المضادة التي دفعته إلى الإقدام على إضرامِ النَّار في مؤلفاته هي فقدانُ أصدقائه وأقربائه بسببها، وخوفُه من أن يتركها لأعدائه فيتلاعبوا بها ويحرِّفُوا ما جَاءَ فيهَا، ويُدَنِّسوا عِرضه بسببها.

لقد نهضتْ هذه النتيجةُ السلبيةُ بدور حجاجيٍّ في عمليَّة الإقناع، إذ تسوّغُ فِعْلَ حرقِ الكتبِ وتشرّعه. ويَرتكنُ المتكلمُ إلى تدعيم خطابه بتقنية حجاجيّة أخرى، ويتعلق الأمر بحجَّة السّلطة، و"هي التي تُستثمر فيها هيبة شخص أو مجموعة أشخاص لدفع المخاطب إلى تبني دعوى ما"[2]. وتتّخذ هذه الحجَّة مقتضياتٍ مختلفة ومتعددة وليست مقصورةً فقط على الشخصِ أو مجموعة أشخاص، إذ "قد تتمثل في 'الإجماع' و'الرأي العام' و'العلم' و'العلماء' و'الدين' و'الشعر' و'الشعراء' و'الحكماء' و'البلغاء'"[3]. وقد استثمر المتكلّمُ هذه الحجّة في الدّفاع عن دعواه، إذ إنَّه استدعى شخصياتٍ وازنة

---

[1] محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، ص:77.
[2] الحسين بنوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص: 79.
[3] محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، ص: 84.

ذاتِ سلطةٍ معرفيةٍ في التاريخ العربي القديم، وحاجج المخاطَب بأعمالهم، وتشترك هذه الشخصيات كلّها في قيامها بالعمل نفسه وهو: طمس الكتب[1].

تُشكّل هذه الشَّخصيات، في هذا المقام، حججَ سلطةٍ يثقُ فيها المتلقي ويسلِّم بقيمتها؛ فقد قدّمها المتكلّمُ على أنَّها "قدوة" و"أسوة" يَقتدي بها، ويُؤخذ بهَديها، ويُعشى بنارها[2]. ومادام أنَّ هذه الأعلام التي تعدّ المثل الأعلى، والقدوة الأسنى قد تخلّصت من كتبِها، فالاقتداءُ بها والسير على نهجها أمرٌ محمودٌ حتى وإن تعلق الأمر بسلوك هجينٍ كحرقِ الكتبِ.

ويدعّم المتكلمُ هذه الحركةَ الحجاجيةَ بحجة التَّسميةِ، وهي "شكلٌ من أشكالِ النعت"[3]، وتنبني هذه الحجَّة، في نصِّ الرّسالةِ، على إسنادِ النُّعُوتِ والصِّفاتِ لتلكَ الشَّخصيات، ولا تخلو هذه النُّعوتُ من أبعادٍ حجاجيَّةٍ تقوِّي دَعْوى المتكلّم، ونوضِّح حججَ السُّلطةِ وارتباطَهَا بحجَجِ التَّسميةِ في الجدولِ التالي:

حجة الشخص	حجة التسمية	حجة عمل الشخص

1 اخترنا هذه التسمية لكونها تعبر عن الهدف الذي سعى إليه أولئك الكتاب؛ فهدفهم واحد، أما الوسيلة فتختلف من شخص إلى آخر، إذ هناك من أحرق كتبه، وهناك من دفنها، وهناك من أغرقها في البحر، وهناك من خبّأها في غار، وهناك من مزقها.

2 يهتدي بنور علمهم، "عشا النار، وإليها عشوًا وعُشُوًّا: رآها ليلا من بعيد، فقصدها مستضيئًا". أُنظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمود مسعود أحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2009م، ج3، ص: 1038.

3 فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد العلمي، ص: 106.

عمرو بنُ العَلاء	كانَ من كِبار العلماء مع زهد ظاهر وورع معروف.	دفن كتبه في بطن الأرض فلم يُوجد لها أثر.
داود الطائي	كان من خيار عباد الله زهدا وفقها وعبادة. ويقال له تاج الأمة.	طرح كتبه في البحر.
يوسف بن أسباط	----	حمل كتبه إلى غار في جبل وطرحها فيه وسدّ بابه.
أبو سليمان الداراني	----	جمعَ كتبه في تنُّورٍ وسجرها بالنار.
سفيان الثوري	----	مزّق ألف جزء وطيّرها في الريح.
أبو سعيد السيرافي	شيخنا، سيد العلماء	قال لولده محمد: قد تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خير الآجل، فإذا رأيتها تخونك فاجعلها طعمة للنار.

لقد سعى المتكلِّمُ إلى استدعاءِ هذه الشَّخصياتِ مستثمرًا مكانتها الاجتماعيَّة وسلطتها المعرفية، للانتصار لدعوى "حرق الكتبِ" التي يدافعُ عنها في الرِّسالة؛ إذ جَرَتِ العادةُ في الحِجاج أن "يستدعيَ الخطيبُ شخصًا يمتلك حظوة عند المخاطبين لتثمينِ الأفعال؛ فهناك اتفاقٌ مسبق بين الخطيبِ والسّامعينَ على أنّ هذا الشخصَ يمثّلُ سلطة تؤولُ إما لكفاءته أو

لحظوتِه أو لمكانة يتميّز بها في المجتمعِ أو الفريقِ أو العائلة أو القبيلة أو الجيل أو الحزب أو جماعة دينية أو عند الشخصِ نفسه"[1].

وإضافةً إلى ما سبق، يَحضرُ "السَّرْدُ" بوصفه مكونًا حيويًّا يعزّزُ البناءَ الحجاجيَّ داخل متن الرسالةِ، وذلك عبر استدعاءِ جُملةٍ من الوقائعِ والأحداثِ التي تخدمُ دعوى المتكلِّمِ، والسرد لا يقوم على مبدأي الحيادِ والموضوعية، بل إنّ التّوحيديّ يصطفي وقائعَ محددةً لتأكيد موقفه وتعزيزه؛ إذ قامَ بانتخابِ ثلَّةٍ من الوقائع يرومُ من خلالِها تقويةَ موقفِه تجاه قضيَّة حرق الكتب، ومن أمثلة ذلك قوله: "وكَيْفَ أَتْرُكُها لأُنَاسٍ جَاوَرْتُهم عِشْرينَ سَنَةً فَمَا صَحَّ لي مِنْ أحدِهم ودادٌ ولا ظَهَرَ لي من إنسانٍ منهم حِفَاظٌ، ولَقَدْ اضْطَرَرْتُ بَيْنَهُمْ بَعْدَ الشُّهرةِ والمعرفةِ في أوْقَاتٍ كَثِيرَةٍ إلى أَكْلِ الخضراواتِ في الصَّحراءِ، وإلى التكفُّفِ الفاضِحِ عند الخاصَّةِ والعامَّةِ، وإلى بيعِ الدِّينِ والمروءةِ، وإلى تعاطِي الرِّيَاءِ بالنِّفاقِ والسُّمْعَةِ، وإلى مالا يُحْسِنُ بالحُرِّ أن يَرسُمَهُ بالقلَمِ، ويطرح في قلبِ صاحِبِه الألمَ، وأحوالُ الزَّمانِ باديةٌ لعينِكَ، بارزةٌ بينَ مَسائِكَ وَصَباحِكَ"(ص 1930). يختزنُ هذا الملفوظُ السَّرديُّ أبعادًا حجاجيّةً؛ لأنَّ المتكلم يسردُ وقائع تجسّد معاناتِه وآلامَه ومِحَنَه بوصفها سببًا من الأسبابِ التي دَفَعَتْهُ إلى طَمْسِ كُتبِه والتخلُّصِ منها بدل أن يتركُها في أيدٍ غيرِ آمنةٍ، وأناسٍ يُكنُّون له الحقدَ والشنآنَ، وصُحبةٍ تخلَّتْ عنه في أوقاتِ الشدَّةِ.

[1] محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، ص: 147.

كما يتضمّنُ الشّاهدُ السَّابِقُ طاقةً تأثيريَّةً تستهدفُ إثارةَ أهواءِ المخاطَبِ ونوازِعِه، وهو ما يؤكِّدُ امتزاجَ السردِ باستراتيجية الباثُوسِ[1]؛ فالمتكلِّمُ عمدَ إلى عرضِ هذه الوقائعِ التي تلخِّصُ آلامَهُ، وتوثِّقُ المواقفَ التي حطّتْ من كرامتِهِ، بِهَدفِ تَهْيِيجِ انفعالاتِ المخاطَبِ وحَثّه على تصديقِ موقفِه والإذْعَانِ لِدعواهُ. ويمكنُ الوقوفُ عند ملفوظٍ آخرَ يقول فيه التَّوحيدي: "واللهِ يا سيِّدي لو لَمْ أتَّعِظْ إلا بمَنْ فقدتُه من الأخْوَانِ والأخْدَانِ، في هذا الصَّقْعِ، من الغُرَباءِ والأُدَبَاءِ والأحِبَّاءِ لكَفَى، فكيفَ بمن كانتِ الْعَيْنُ تَقَرُّ بهمْ والنَّفسُ تستَنِيرُ بقُربِهم، فقدْتُهُم بالعِرَاقِ والحِجَازِ والجَبَلِ والرَّيِّ وما إلى هذهِ المواضِعِ، وتواترَ إليَّ نَعْيُهم واشْتَدَّتْ الوَاعِيةُ بِهم"(ص 1931). تَنْطوي آليةُ السَّردِ، في هذا الملفوظِ، على وَظِيفةٍ حِجاجيَّةٍ تتمثَّلُ في إثبَاتِ دَعْوى المتكلِّمِ؛ فالأَحْدَاثُ المشَارُ إليها تؤكِّدُ مُراجَعَةَ التَّوحيدي لذاتِه، وتيقّنَهُ أن كتبَهُ جَنَتْ عليه؛ فهي سَبَبُ انصِرافِ النَّاسِ من حَولِهِ، وفَقْدِ أصْحابِه وأصدقائِه. وبالأَوْبَةِ إلى أبَجَدِيّات الكتابةِ عند التَّوحيدي نلفِي أنَّ "منهجَه القاسي الذي سار عليه مع غيره من الناس، والذي رفضَ فيه المجاملةَ الرخيصةَ، والنّفاقَ الكاذبَ، والمؤاخاةَ الزائفةَ، هو الذي حرمَه عطايا وهباتِ الوزراءِ وأصحابِ الرّياسة التي ظفر بها ما هو دونَه علمًا وأدبًا، فعاش فقيرًا ومات فقيرًا دون أن

[1] "الباتوس لفظ عام يدل على مجموعة من الأهواء التي يثيرها الخطيب في السامع لحمله على قبول دعواه أو وجهة نظره. وتعد إثارة أهواء المخاطب (الباتوس) إحدى الاستراتيجيات الخطابية الحجاجية الثلاث التي تناولها أرسطو في نظريته البلاغية". محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، ص:257.

تهبَهُ الحياة شيئا من مباهجِها ومسراتِها فعاشَ منها مهمّشًا طريدًا"[1]. ولا شكَّ أنَّ هذا الملمحَ الذي طغى في كتاباتِ أبي حيَّان التَّوحيدي تسبَّب أيضًا في عزلة تامّة حتى صار غريبًا عن أهلِ زمانِه ونفسِه وكتبِه.

ويَسْتَنِدُ التوحيديّ إلى صورة الذّات/الإيتوسِ بوصفه استراتيجيّة حجاجيّة تقوم على الظهور في صورة جديرة بإثارة القبول والاستحسان والثقة، وقبل أن يصوغ هذه الصّورة الإيجابية الجديرة بدعم موقفه، واستمالة أبي سهل والقراء عموما لتأييد موقفه في حرق الكتب، عمد إلى استدعاء صورته القبلية (الإيتوس الجاهز) الذي يختزل جملةً من التمثلات التي تشكّلت لدى المتلقّي وذلك ليبني على أنقاضها الصورة البديلة التي تتيح له تقوية دعواه في اكتساب شرعية لفعله، ويؤكّد الباحثون في مجال الحجاج على ضرورة أن ينطلق المحاجج من هذه التمثّلات التي يكوّنها المتلقي عنه لكي يصوغ في ضوئها الصّورة البديلة؛ إذ "الانطلاق من التمثّلات التي يمتكلها الجمهور عن المتكلم ضرورية لكي يتمّ ردعها أو تحويلها أو تصحيحها"[2].

وقد تكرّس هذا المبدأ الحجاجيّ في خطاب أبي حيّان؛ فقد شكّل صورتينِ لذاتِهِ في متنِ الرّسالة، ويمكن استجلاؤهما من خلالِ مظهرَينِ اثنيَنِ:

---

[1] لطفي محمد الجودي، فعل الكتابة النثرية عند أبي حيان التوحيدي: قراءة في إشكالية النوع ومكونات البنية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م، ص:61.

[2] Ruth Amossy, L'argumentation dans le *discours,* Nathan Université, 2000. P : 71

- **الإيتوس الجاهز/ صورةُ الذَّاتِ قبلَ فعلِ الحَرْقِ**: وتتجلَّى في ظهورِ التوحيديّ في مَظْهرِ الإنسانِ المنْغَمِسِ في المطَالِبِ الدّنيويّة؛ حيثُ اعترفَ بانصرافهِ إلى التأليفِ وجمع الكتِب طلبًا للجاهِ والمكانةِ. كما تؤكِّدُ رحْلاتُه من بلاطٍ إلى بلاطٍ، ومن وزير إلى آخرَ، ديدنَه نحو تحقيقِ الرفاهيّة ورغدِ العيش. وقد أشارَ إلى هذا المنزعِ في الرِّسالةِ.

- **الإيتوس البديل/ صورة الذاتِ بعد فعلِ الحَرقِ**: في هذا المظْهَرِ، يمكن القولُ إنَّ ذاتَ المتكلِّمِ انتقلتْ من "الغفلة" إلى "الانتباه"[1]؛ إذ تسامتْ عن الماديّاتِ، وترفّعتْ عن الشَّهوات، وزهدتْ في الملذَّات. وتعكِسُ هذه الصورةُ الحالة الصوفيّة التي تسربت إلى نفس أبي حيان، ويمكن تلمُّسُ هذه الحالة في ملفوظاتٍ مختلفة نذكر منها قولَه: "وهل لي بعدَ الكِبْرةِ والعَجْزِ أملٌ في حياةٍ لذيذةٍ أو رجاءٍ لحالٍ جديدة؟"(ص 1930). يفصحُ هذا الشَّاهدُ عن زُهد الذّاتِ المتكلّمةِ في ملذاتِ الحياةِ بعد أن بلغتْ من الكبر عتيّا؛ إذ تغيّرت نظرتها للعالم، وأصبح هدفها الأساس هو بلوغ الدرجاتِ العُلَى: "وهل أدركَ السَّلفُ الصَّالحُ في الديّن الدرجاتِ العُلى إلا بالعملِ الصَّالحِ والإخلاصِ المعتقِد والزُّهْدِ الغالِبِ في كلِّ ما راقَ من الدُّنيا بالزُّبرُجِ وهو بصاحبِه إلى الهبوطِ؟ وهلْ وصلَ الحكماءُ القدماءُ إلى السَّعادةِ العُظمَى إلا

---

[1] استعرنا هذين المصطلحين من كتاب هالة فؤاد: **"التوحيدي: الغفلة.. الانتباه"**، دار المدى، ط1، 2015م.

بالاقتصادِ في السَّعْيِ وإلا بالرِّضَى بالمَيْسُورِ وإلا ببذلِ ما فضُلَ عن الحاجةِ للسَّائلِ والمحْرومِ؟"(1932). إنَّ العملَ الصّالحَ والزهدَ والقناعةَ من أهمّ القيَمِ التي تسعى الصوفيّةُ لتدريبِ النَّفس عليها، والواضح أن المتكلم قد درَّبَ نفسَه عليها، وأصبحَ مؤمنا بها، وحاول أن يتقمّصها في رسالته لتشكيل صورة نموذجية تبرّر فعله؛ فإذا كانتِ "الدنيا" أكبر همّه في الصّورة الأولى، فإن "الآخرة" في الصورة الثانية قد شغلتْ هواجِسَه، ونستشفُّ هذا أكثرَ في قولِه: "الرَّحيلُ واللهِ قريبٌ والثواءُ قليلٌ، والمضْجَعُ مُقِضٌّ والمقامُ مُمْضٍ، والطريقُ مخوفٌ والمعينُ ضعيفٌ، والاغترار غالبٌ، واللهُ من وراءِ هذا كلِّه طالبٌ، نسأل الله تعالى رحمة يظلنا جناحها"(1930). لقد تنبّه التوحيدي على غفلته؛ وأدركَ ذاتَه اللاهثةَ خلْفَ مُتَعِ الدُّنيا الزَّائلةِ، والغائصة في مستنقعاتِ الملذّاتِ، واستفاقَ إلى جسمِه الَّذي أرهقَه النُّحولُ، وعُمرهِ الَّذي أفناهُ في استجداءِ الآخرينَ والتوسُّل إليهم.

يتّضح ممّا سبق، أنّ التوحيديّ ارتكن في ردّه إلى المجَادلَةِ والمسَاجَلةِ لتبريرِ فعلِه، متنصِّلا منَ الاعتذارِ المباشِرِ، عبرَ الانتقالِ إلى بسطِ الحجج وتنويعها، كلُّ هذا يبرزُ الموقفَ التواصليَّ القضائيَّ لخطاب الرسالة؛ لأنَّ التَّوحيدي في موقعِ المتّهم المدانِ بارتكابِ الجريمة، فـ"حرقُ الكتبُ والمكتباتِ

جريمة لا تُغتفر في حقّ الذاكرة الإنسانية"[1]. وعليه، انبرى للدفاعِ عنْ فعله، وإسباغِ طابعِ الشَّرعيّةِ عليه. وبناءً على أنَّ هذا الموقفَ القضائيَّ يقتضِي الاستنادَ إلى استراتيجيَّةِ اللُّوغوسِ أو الحُجَجِ العقليَّة[2]، فقد حاولّ التوحيديّ أن يظهر في مَظْهَرِ المحَاجِجِ المتمسِّكِ برأيه والمقتنعِ بِه. ولعلَّ هذا اللَّجاجَ الذي طبعَ خطابَ المتكلِّم يذكِّرنا بقولِه: "لا تأتِي ما تأتِي إلا وأنتَ واثقٌ بعاقبتِه ومَرْجُوعِه، ولا تَدْعُ ما تَدْعُ إلا وأنت مَحْسُومُ الطَّمعِ من خيرِهِ ومرْدُودِه"[3]؛ فالواضحُ أنَّ أبا حيّان كانَ مقتنعًا بما قامَ به، ونستشفُّ في تحريفهِ موضوعِ الرّسالة عن قضية "حرق الكتب" إلى أسبابِ هذا الفعلِ، وهنا تلمَّسنا استراتيجية اللَّجَاج؛ إذ تمسّك برأيه رغمَ عِلمِه أن حرْقَ الكتبِ مسألةٌ منبوذةٌ؛ لأنَّ الكتُبَ والعلمَ عمومًا حقُّها النَّشر والانتشار، فقد قال ابن قتيبة: "زكاة المال الصَّدقة، وزكاة الشَّرف التَّواضع، وزكاة الجاه بذله، وزكاة

---

[1] ناصر بن رجب، حرق الكتب عندنا وعندهم، مقال منشور بموقع "إيلاف" www.elaph.com، نشره بمناسبة تدمير حركة طالبان لتماثيل بوذا، تاريخ النشر: 21-10-2007م.

[2] الاستراتيجية الحجاجية المناسبة في الخطاب القضائي هي اللوغوس، يقول عبد الله صولة مثلا: "وأما الخطبة المشاجرية (القضائية) التي غايتها بيان العدل والظلم وقوامها الاتهام والدّفاع فتناسبها حجّة اللوغوس، أي الكلام نفسه". راجع: البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحجاج، ضمن الكتاب الجماعي: حافظ إسماعيلي علوي (إشراف)، الحجاج: مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010م، ج1، ص: 30.

[3] أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين: مثالب الوزيرين الصاحب ابن عباد وابن العميد، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992م، ص:1.

العلم نشره، وخير العلوم أنفعها، وأنفعها أحمدها مغبّة وأحمدها مغبّة ما تعلّم وعلّم لله، وأريد به وجه الله تعالى"[1].

لقد مثَّل هذا النَّصُّ رسالةً إخوانيّة تندرج ضمن غرضِ الاستعتابِ، وقد دَرَجَ القدامى على استعتابِ أصدقائهم، وينبعُ العتابُ من مشاعرَ صادقةٍ تسعى إلى تأنيبِ الضَّميرِ، وتسديدِ الرأيِ، وتوجيهِ السُّلوكِ، فـ"الاستعتابُ المنفعةُ بهِ بيّنةٌ في تلافِي مَنْ تُريدُ تلافيَهُ، واستصْلاحِ مَنْ لكَ رأيٌ فيهِ"[(2)]. وينسجمُ عتابُ القاضي أبي سَهْل مَعَ هذا التوجُّه؛ فقد رأى أنَّ أبا حيَّان مذْنِبٌ بحرقِهِ الكتُبَ، فراسلَهُ بهدفِ تقديمِ الاعتذار والاعترافِ بذنْبِهِ؛ فـ"الاعترافُ يُزيل الاقترافَ"[(3)].

بيدَ أنَّ انصرافَ المتكلِّمِ إلى اللَّجاج، ومزج اعتذاره بالاحتجاجِ، والتمسك بموقفِه تجاهَ قضيَّةِ التخلُّصِ من الكتبِ، واستثمار بعضِ الحُجَجِ في استدلالاتٍ مغالطةٍ، كلُّ هذا جعلهُ يتورَّطُ في الذَّنْبِ ويلتصقُ به أكثرَ، لأنَّ الاقتناعَ بالفِعْلِ يُغني عن الاحتجاجِ والاعتذارِ، وقد نبَّه ابنُ وهب الكاتبِ على هذه المسألةِ قائلا: "ولا تخلطِ الاعتذارَ إذا وجبَ أن تعتذرَ بالاحتجَاجِ، فإنَّ ذلك يدلُّ على مقامِكَ على الذَّنبِ... فإنَّ مزجَ الاعتذارِ بالاحتجاجِ يدلُّ على

---

[1] ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، تحقيق: منذر محمد سعيد أبو شعر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 2007م، ج1، مقدّمة المؤلّف.
[2] ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 2012م، ص: 276.
[3] نفسه، ص: 277.

استئنافِ الذَّنْبِ"[1]. غيرَ أنَّ تفسير هذهِ الاستراتيجيّةِ يرتدُّ إلى مقصديّة تداوليةٍ، تتلخَّصُ في محاولة المتكلّمِ الحفاظَ على صورته، إذ إنَّ الإقرار بهذا الذَّنْبِ كفيلٌ بأن يُسْقِطَ هيبتَهُ، لذلك تمسَّكَ بموقِفِهِ، وبيَّنَ اقتداءهُ بعلماءٍ أجلّاءٍ يقرنُ مكانته بهم، وبحضور هذا المنزع الحجاجيّ القائم على الدّفاع، وتقديم صورة إيجابيَّةٍ للذّات اقتضى تصنيفها ضمن الخطاب القضائيّ.

خاتمـــــة

هدفت الدّراسة إلى رصد تشكّلات البنية الحجاجيّة في الرّسالة الرّدّية التي كتبها أبو حيّان التّوحيديّ ردًّا على القاضي أبي سهل، وقد كشف التّحليل السّابق، أن خطاب الرّد تشكّلت بلاغته من جُملة من التّقنيات الحجاجيّة؛ فقد سخّر الكاتبُ الطّاقة الحجاجيّة للدّفاع عن براءته من التّهمة الموجّهة إليه والمتمثّلة في حرق الكتب، هذا السيّاق الحجاجيّ حتّم تأطير هذه الرّسالة ضمن الخطاب القضائي، وقد انبنت بلاغة الرّدّ في خطاب الرّسالة على استراتيجيتين اثنتين:

- **استراتيجية اللّجاج:** حيث عبّر التوحيديّ عن اقتناعه بفعله (حرق كتبه) وتمسّك برأيه، ولم يقدّم اعتذارا مباشرا يعترف فيه بجريرته، وفي هذا السّياق انبرى يستثمر بعض الحجج استثمارا فيه جانب من التغليط.

[1] ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص: 288-289.

- **استراتيجية الحجاج:** انتقل التوحيديّ، في هذا المستوى، إلى الاستناد إلى الحجج المعقولة ليثبت دعواه ويجعل من جريرته فعلا شرعيّا، وقد تأتّى هذا باستثمار مجموعة من الحجج أشرنا إليه في معرض التحليل.

لقد درج العلماء القدامى على عتاب أصدقائهم، وغالبا ما نبع هذا العتاب من مشاعر صادقة تسعى إلى تأنيب الضّمير، وتسديد الرّأي، وتوجيه السّلوك؛ فـ"الاستعتاب المنفعة به بيّنة في تلافي من تريد تلافيه، واستصلاح من لك رأي فيه"[1]. وينسجم عتاب القاضي أبي سهل للتوحيديّ مع هذا التوجّه، فقد رأى أن أبا حيان أذنب بحرقه لكتبه فناشده الاعتذار عمّا اقترفه، لأن الاعتذار يمحو الذنب، و"الاعتراف يُزيل الاقتراف"[2]، وكما قال الشاعر[3]:

إذا اعتذر الجاني محا العذرُ ذنبَه *** وكلُّ امرئ لا يقبلُ العذرَ ظالمُ

[1] ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص: 276.
[2] نفسه، ص: 277.
[3] نفسه، ص: 277.

لائحة المصادر والمراجع:

1- المصدر:

- ياقوت الحموي، **معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، سنة 1993م.

2-المراجع:

- حافظ إسماعيلي علوي (إشراف)، **الحجاج والاستدلال الحجاجي: دراسات في البلاغة الجديدة**، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2011م.

- حافظ إسماعيلي علوي (إشراف)، **الحجاج: مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010م، ج1.

- الحسين بنوهاشم:

  - **بلاغة الحجاج: الأصول اليونانية**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2014م.

  - **نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2014م.

- أبو حيان التوحيدي، **أخلاق الوزيرين: مثالب الوزيرين الصاحب ابن عباد وابن العميد**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992م.

- شاييم بيرلمان، **الإمبراطورية الخطابيّة: صناعة الخطابة والحجاج**، ترجمة: الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2022م.

- صالح بن رمضان، **الرسائل الأدبية ودورها في تطوير النثر العربي القديم** (مشروع قراءة)، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2007م.

- عبد اللطيف عادل، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، منشورات ضفاف (بيروت) ومنشورات الاختلاف (الجزائر) ودار الأمان (الرباط)، 2013م.

- عبد الله البهلول، **الحجاج الجدلي: خصائصه الفنّية وتشكلاته الأجناسية في نماذج من التراث اليوناني والعربي**، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2016م.

- لطفي فكري محمد الجودي، **فعل الكتابة النثرية عند أبي حيان التوحيدي**: قراءة في إشكالية النوع ومكونات البنية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م.

- محمد مشبال:

- **في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات**، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2017م.

- **خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية**، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2015م.

- ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 2012م.

3-المراجع بغير العربية:

- *Ruth Amossy,* **L'argumentation dans le *discours*,** Nathan Université, 2000.

رُدُود الجاحظ على "النَّابِتة"
قراءة بلاغية

د. حسن الطويل
الكلية المتعددة التخصصات بالناظور
جامعة محمد الأول (المغرب)

توطئة:

إذا كانت مؤلفات الجاحظ في "الرُّدود" معروفة وشائعة، فإنها لا تستوي في الطبيعة؛ إذ توجد بينها فروقات جوهرية، تتيح للدارس فرصة تقسيمها إلى قسمين على الأقل، أولهما القسم المباشر، وقوامه أن يتلقى الجاحظ خطابا لا يتوافق مع اقتناعه، فينبري للرد عليه بخطاب مضاد، وفي هذا الصدد تبرز مؤلفات عديدة، منها رسالة "الرّد على حجج النصارى"، ورسالة "الرَّد على المشبّهة"، أما القسم الثاني فإنه يتخذ صورة غير مباشرة؛ حيث لا يتلقى الجاحظ خطابا مَصوغا في بنية لغوية مُسندة إلى طرف محدد، وإنما يُعاين وجودا فعليا للخطاب المضاد، يتجسد في صورة ممارسة سياسية أو عقدية أو اجتماعية، فيتحرك إلى نقدها، وتجريحها، وإضعاف أصولها، وضمن هذا القسم تندرج رسالة "النابتة" التي نبتغي تحليلها، مثلما

تندرج مؤلفات أخرى، من قبيل رسالة "المعلمين"، وبعض الأجزاء من كتابيه "البيان والتبيين" و"الحيوان".

نستطيع القول إن القسم الثاني من خطاب الرَّد عند الجاحظ، هو ممارسة ثقافية سجالية عامة، يتعاطاها المفكرون والفقهاء ورجال السياسة من أجل تصريف خلافاتهم مع الأفكار التي تصادم اختياراتهم، ولغاية تمييز وجودهم الإيديولوجي[1]، ووضع الحدود بينهم وبين الآخرين. ومن جانب آخر، فإن هذا القسم يتقاطع مع خطاب ضروري في حياتنا المعاصرة، هو خطاب النقد بمعناه الواسع، أي ذلك الخطاب الذي يترجم صورة التعدد التي يوجد عليها المجتمع البشري.

في هذا السياق، لاحظ الجاحظ، في فترة تحالف العباسيِّين مع المذهب الاعتزالي، أن فئة واسعة من الناس تنظر بعين إيجابية إلى فترة الأمويين السياسية، وتدين بعقائد فرق دينية طارئة (أو نابتة بلغة الجاحظ) محسوبة عليهم، الأمر الذي قوَّى عنده الإحساس بالخطورة السياسية والعقدية التي قد يشكِّلها هذا الميول المريب، فانبرى لكتابة رسالة "النَّابتة"؛ محاولا الرَّد على خصمين في ثوب واحد: الأول يتمثل في السياسيين الأمويين، والثاني في الفرق الدينية الداعمة لهم ولفترة حكمهم، وفي نظر الجاحظ، فإن الخصمين يشكلان كيانا واحدا، هو كيان "النّابتة"، وقد أطلق عليهم

[1] باشا العيادي: السجال في الأدب العربي، أشكاله ووظائفه (الجاحظ أنموذجا). مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد 5، 2012. ص: 206.

هذا الاسم "إشارة إلى ضعف آرائهم ووهن تفكيرهم، وإلى أنهم طارئون على الأصول الدينية المتعارفة، لا يعتمدون في ذلك على أساس وثيق"[1]. وبما أن الرسالة تستهدف خصمين ينشطان في مجالين اثنين (السياسة – علم الكلام)، فإنها ستستند إلى مرجعيتين مهمتين، هما السياسة الشرعية، وعلم الكلام.

وكما أشرنا، فإن الرَّد الذي يتشكل في مثل هذه المقامات لا ينغلق كما تنغلق الردود المباشرة التي تعتني بتفنيد خطاب مُفرد ماثل أمامها، بل يتوجه رأسا نحو الأصول الموجِّهة للاعتقادات والممارسات الاجتماعية والثقافية من أجل إضعافها، وإضعاف ما يليها من نتائج، والغاية من ذلك تتقلص وتتمدَّد في وقت واحد، فمن جهة يُراد بخطاب الرَّد إضعاف القائلين بالخطاب المردود عليه، والمدافعين عنه، والمستندين إليه، ومن جهة أخرى، يراد به تأسيس فضاء مجتمعي-سياسي يخضع لأفكار وتصورات محدَّدة.

وما نبتغيه في هذا المقال هو توضيح الصورة التي وظَّف بها الجاحظ أدوات البلاغة في بناء رده الكلامي-السياسي على خصميه المذكورين. وقبل الشروع في تحقيق هذ المسعى، نقدِّم أولا بعض العناصر التي توضِّح السياق التواصلي لرسالة "النابتة"، وهي: المخاطَب، والمردود عليه، ومحل الخلاف بين المتكلِّم والمردود عليه، والاستراتيجية الحجاجية الغالبة على الرسالة.

[1] رسائل الجاحظ. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط2، 1979. ج2. ص: 05.

- **المُخاطَب:** يخاطِبُ الجاحظ في هذه الرسالة أبا الوليد محمد بن أحمد بن أبي داود[1] (الطرف الثالث)[2]، لكي يحذِّره من النابتة، وينبِّهه إلى الأصول التي نجموا عنها، وإلى خطورة أقوالهم في النقاشات العقدية، وإلى شنيع الأفعال التي ارتكبوها عندما آلت إليهم السلطة. وبناء على هذا، يمكن القول إن الرسالة لها بُعد تحذيري بارز.

- **المردود عليه:** صُوَرُه في الرسالة متعددة؛ حيث يشمل النابتة، وهم أصحاب الأهواء من الطوائف "المبتدعة" التي نشأت بعد مضي الصدر الأول من الإسلام، ولا سيما بعد فتنة الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، كما يشمل الفاعلين السياسيين المساندين لهذه الطوائف، وهم خلفاء بني أمية، وقد يشمل، على سبيل توسيع الدائرة التواصلية للرسالة، كل من يتبنى آراء "النابتة"، أو يؤَوِّل الأداء السياسي المحسوب عليهم تأويلا إيجابيا. وإذا كانت الرسالة تكتسي بعدا تحذيريا في علاقتها بمخاطَبها المباشر (أبو الوليد بن أبي داود/الطرف الثالث في الخطاب)، فإنها تتخذ بعدا سِجاليا في علاقتها بالأطراف التي تُنازعها (ترد عليها) .

[1] قاضي بغداد في خلافة المتوكل. مقدمة عبد السلام هارون لتحقيق رسالة "نفي التشبيه" للجاحظ. رسائل الجاحظ. ج1. ص: 281.

[2] من بين الأمور التي تميِّز الخطابات السجالية عامة، وخطابات الردود بصفة خاصة، هو توجُّهها إلى طرف ثالث يُعهد إليه الحكم في الخلاف الموجود بين الراد والمردود عليه، وهذا الطرف يحدَّد أحيانا كما حصل في رسالة النابتة، وفي أحيان أخرى لا يُحدَّد.

- **محل النزاع:** يتحدد موضوع النزاع بين طرفي الموقف الحجاجي (الجاحظ والنابتة)، في عقيدة "التشبيه والتنزيه"، وعقيدة "الجبر والاختيار"، وتقويم الأداء السياسي للفاعلين المحسوبين على طوائف النابتة. وفي المستوى الضمني، يمكن أن نتحدث عن محل آخر للنزاع، وهو النزاع حول من يستحق تولي السلطة، وقبل ذلك، حول من يستحق الاتباع على مستوى الرأي العقدي.

- **الاستراتيجية العامة للحجاج في الرسالة**: أقام الجاحظ حِجاجه في هذا النص على السرد؛ فقد رأى أن عرضه أفعال النابتة "الشنيعة"، يكفيه في تنفير المخاطَب منهم، وفي بيان تهافت رأيهم، وفساد أفعالهم. غير أن السرد هنا سيكون إطارا عاما لعدد من الحجج الأخرى التي ستساعده على أن يتشكل في صورة قادرة على التأثير في عاطفة المتلقين.

هذه إذن؛ هي أهم العناصر التي رأينا أن التنصيص عليها أمر مهم، لأنها ستوجِّه قراءتنا التطبيقية على نحو إيجابي. وفي ما يلي من فقرات المقال، سنعرض حُجج الجاحظ في الرد على "النابتة"، من خلال محورين: الأول يُعنى بردوده على النابتة السياسية (خصوم السياسة)، والثاني بردوده على النابتة العقدية (خصوم العقيدة).

1-الرَّد على الخصوم السياسيين:

يعتمد الجاحظ أسلوب السرد لتقديم صورة سلبية عن ساسة بني أمية. وأثناء عرضه أفعالهم المتعلقة بتصفية المعارضين وإقصائهم، يتوكأ على طاقة أسلوبية -تصويرية تقدم تلك الأفعال في صورة عاطفية يتحرك لها قلب القارئ. ولعل هذا الأسلوب في تقديم أحداث الحكاية شائع في النصوص السردية التخييلية، غير أن وظيفته داخلها تظل حبيسة التأثير الأدبي المفضي إلى توليد أحاسيس الحزن والشفقة (وكل ما هو قريب من مفهوم التطهير الأرسطي) في نفوس القراء، أما حضوره في "رسالة النابتة" فيراهن على التأثير الحجاجي في عواطف القارئ ودفعه إلى اتخاذ موقف عملي، يتمثل في النفور من آراء "النابتة" وعقائدهم.

وبخصوص استعانة السرد بالأسلوب في المواقف الإقناعية، يوضح محمد مشبال أن "حجاجية السرد لا تؤول دائما إلى [...] البنية السردية الهيكلية المتمثلة في تتابع الوقائع وتحولها فقط، بل تؤول أيضا إلى البنية الخطابية المتمثلة في جملة من الصيغ اللغوية والصور الأسلوبية والتقنيات الحجاجية التي تمتزج بالسرد، وتؤلّف حجاجيته"[1]. إن الأسلوب بهذا الاعتبار، يغدو وسيلة السرد المساعدة على بلوغ الدعوى وتدعيم المقاصد

[1] محمد مشبال: السرد في رسائل الجاحظ. مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، المغرب، ع2، 2013. ص: 86.

الإقناعية، لأنه ينقل السرد من مقام التقرير، إلى مقام التأثير العاطفي الذي ينجم عنه توجيه الرأي والفعل معا.

في مقدِّمة رسالة "النابتة"، سيعرض الجاحظ الحدث المفصلي الذي نجمت عنه الفرق السياسية "المبتدعة" في تاريخ الأمة الإسلامية، وهو حدث مقتل الخليفة عثمان بن عفان. وقد يُلاحظ أن هذا العرض كان ذا طبيعة عاطفية قوية، تترجم موقف الجاحظ الثابت من رفض هذه الجريمة، لكن لا ينبغي أن نغفل أن هناك هدفا آخر جعل الجاحظ يبدأ من هنا، وهو رغبته في الفصل بين عثمان بن عفان وبين الأمويين[1] (حجة الفصل)، وإضعاف انتسابهم إليه؛ فمثلما أن قتلة عثمان "نابتة" خرجوا عن مبادئ الأمة بفعلتهم الشنيعة، فإن الأمويين صنعوا ذلك أيضا بالنظر إلى أفعالهم التي لا تقل خطورة، ومن ثمَّ فإن التعلل بمطالبتهم بقتلة عثمان ليس امتيازا، لأن الأمة كلها مُجمعة على إنكار جريمة مقتله. وتبعا لكل هذا، فإن وصف الجاحظ الحجاجي لجريمة قتل الخليفة عثمان هو من جنس وصفه "أفعال" الأمويين.

يقول الجاحظ: "اعلم، أرشد الله أمرك، أن هذه الأمة قد صارت بعد إسلامها والخروج من جاهليتها إلى طبقات متفاوتة، ومنازل مختلفة:

---

[1] لمزيد من التفاصيل بخصوص استثمار الأمويين السياسي في حدث مقتل عثمان بن عفان، ينظر: (محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000. ص ص: 160 – 164).

فالطبقة الأولى: عصر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر ﵄، وست سنين من خلافة عثمان ﵁؛ كانوا على التوحيد الصحيح والإخلاص الـمُخلَص، مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة. وليس هناك عمل قبيح وبدعة فاحشة، ولا نزع يد من طاعة، ولا حسد ولا غل ولا تأول، حتى كان الذي كان من قتل عثمان ﵁ وما انتهك منه، ومن خبطهم إياه بالسلاح، وبعج بطنه بالحراب، وفري أوداجه بالمشاقص[1]، وشدخ هامته بالعمد[2]، مع كفه عن البسط، ونهيه عن الامتناع [...]"[3].

من الواضح أن هذا النص يستهدف إدانة جريمة القتل المذكورة عبر استراتيجيات أسلوبية مسخرة للغرض، أهمها الوصف التفصيلي، وتبئير حدث القتل[4]، وتوالي العبارات الدالة على بشاعته (الإطناب).

ولمزيد توضيح نثير السؤال التالي: ما الذي منع الجاحظ من الحديث عن قتل عثمان بعبارة موجزة؟

[1] جمع مشقص، وهو من النصال: ما طال وعرض. (المحقق)
[2] العمد: جمع عمود، وهو العصا، والخشبة القائمة في وسط الخباء. (المحقق)
[3] رسائل الجاحظ. ج2. ص: 07.
[4] يعرف أحمد المتوكل البؤرة اللغوية استنادا إلى" سيمون ديك" بقوله إنها "المكون الحامل للمعلومة الأكثر أهمية أو الأكثر بروزا ". ورغم أن هذا التعريف يلتزم بالحدود الضيقة لبناء الجملة، فإنه يضيء المقصود بالتبئير في التحليل الذي نمارسه هنا. أي إن الجاحظ يقوم بتبئير الحدث الأكثر فعالية بالنسبة إليه (القتل). الوظائف التداولية في اللغة العربية. دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985. ص: 28.

ينطلق الجواب عن هذا السؤال من قاعدة الوظيفة في البلاغة؛ فالإيجاز في هذا المقام لا يؤدي دلالة التشنيع على القتلة، ومن ثمة اشتدت حاجة المتكلم إلى الإطناب والتفصيل، وذلك ما تستجيب له عبارة الجاحظ أعلاه بما تقدمه من أفعال متتابعة، تحوم حول القتل والتنكيل والإغراق في التعذيب.

ويُلاحظ أن الجاحظ انتقى مفردات النص لتدل على قساوة قلوب القتلة وبشاعة جريمتهم: **الخبط - البعج - الفري - الشدخ**؛ ومن ينظر إلى الانتماء المعجمي لهذه المفردات يجدها تدل على الأذى والعنف في أجلِّ صورهما الممكنة. ومن الأمور الأخرى التي تقدم فعل القتل في صورة عاطفية مؤثرة ذكرُ الأدوات المستعملة في اغتيال عثمان ﵁، وهي: **الحراب - المشاقص - العمد.**

وقد استمر الجاحظ في توثيق لحظة الاغتيال، وما أعقبها من الإذاية والتنكيل بقوله: " [...] مع وطئهم في أضلاعه بعد موته، وإلقائهم على المزبلة جسده مجردا بعد سحبه، وهي الجزرة التي جعلها رسول الله ﷺ كفوا لبناته وأياماه وعقائله؛ بعد السب والتعطيش، والحصر الشديد، والمنع من القوت [...]"[1].

[1] رسائل الجاحظ. ج2. ص: 08

تولِّد هذه العبارات السردية تأثيرا حجاجيا -دراميا لا حدَّ لشحناته العاطفية؛ وذلك ما يتحقق عبر حجة التعريف الموظفة في سياق المفارقة (معاملة الشريف معاملة قاسية)؛ فالجاحظ يعرِّف الضحية عثمان بن عفان تعريفا حجاجيا تفخيميا، حيث يقول: " وهي الجزرة التي جعلها رسول الله ﷺ كفوا لبناته وأياماه وعقائله". ومفاد هذه الحجة أن الضحية، على قدره وقربه من الرسول ﷺ ومصاهرته إياه، نُكِّل به ذلك التنكيل، وقُتل تلك القتلة المستقبحة. ولعل المفارقة التي تؤطر هذه الحجة، تقدم الجريمة التي أقدم عليها خصوم الخليفة عثمان في صورة أكثر بشاعة وقبحا، وتجعل رفض القراء لها مصحوبا بالبراءة من المتورطين فيها أو المساندين لها أو الساكتين عنها.

وعقب الحديث عن مقتل عثمان، يذكر الجاحظ أن هذا الحدث نجمت عنه فرق وأحزاب وحوادث، ثم يصل إلى المرحلة التي تولى فيها الأمويون الحكم: " [...] استوى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة - وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة مُلكا كسرويا، والخلافة غصبا قيصريا، ولم يعدُ ذلك أجمع الضَّلال والفسق"[1].

---

[1] نفسه. ص: 10-11.

في هذه الفقرة يصل الجاحظ إلى الأمويين[1]، ويشرع في سرد أفعالهم، بداية من تولي الحكم والسيطرة على مقاليد الدولة. وفي رأيه أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان اغتصب الحكم واستبد به. ولتدعيم هذا القول استعمل أسلوب النفي المشفوع بالإضراب لينكر أن يكون العام الذي تولى فيه معاوية الحكم عام جماعة: "**وما** كان عام جماعة، **بل** كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة". ويُذكر هنا أن أداة النزاع بين الجاحظ وخصومه، حسب ما ورد في الأسلوب قيد التحليل، هي الوصف أو "التسمية"؛ فالخصوم يطلقون على العام الذي تولوا في الحكم "**عام الجماعة**"، أما الجاحظ فيرفض هذا الوصف، ويثبِّت مكانه، عن طريق أداة الإضراب (بل)، نقيضه الحجاجي" **عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة**". ولتأكيد صحة وصفه هذه الفترة السياسية الإشكالية يقدمها بنعوت أخرى تؤدي وظيفة الشرح والتفسير، وكأنه بذلك يجيب عن سؤال مطروح: لمَ يكون ذلك العام عام فرقة؟ يقول: "والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكا كسرويا، والخلافة غصبا قيصريا".

[1] لابد من التذكير هنا أننا نتعامل مع هذه الفقرات من الرسالة معاملة المحلل للنص، لا أقل ولا أكثر؛ ومن ثمة لا يُفهم هذا التحليل البلاغي على أنه دعم لأحكام النص المتعلقة بسجال تاريخي تضاربت حوله الأقوال والشهادات.

فعن طريق الوصف الذي يستحضر تجارب الحكم القائمة على الاستفراد بالسلطة (الروم والفرس)، يبين المتكلم أن العام الذي تولى فيه الأمويون الحكم كان عام فرقة وقهر.

وقد استرسل الجاحظ، بعد ذلك، في سرد أفعال الأمويين التي بدت في صورة منافية لعواطف المسلمين الدينية؛ حيث لا يقبل أحد الإساءة للمنتسبين إلى بيت النبوة أو انتهاك حرمات المقدسات، والحال أن أمراء بني أمية، حسب ما يذكره الجاحظ دائما، قد قتلوا الحسين بن علي وطاردوا الصالحين وقمعوهم، ولم يراعوا حرمة الكعبة في الواقعة المشهورة مع عبد الله بن الزبير. ويهمنا من كل هذا الأسلوب الذي يقدم به الجاحظ هذه الوقائع حتى تكون أبلغ تأثيرا في العواطف.

يقول في موضع من الرسالة: " وكيف تقولون في قول عبيد الله بن زياد [أمير أموي] لإخوته وخاصته: دعوني أقتله [يقصد عليا بن الحسين] فإنه بقية هذا النسل، فأحسم به هذا القرن، وأميت به هذا الداء، وأقطع به هذه المادة.

خبّرونا على ما تدل هذه القسوة وهذه الغلظة، بعد أن شفوا أنفسهم بقتلهم، ونالوا ما أحبوا فيهم. أتدل على نصب وسوء رأي وحقد وبغضاء

ونفاق، وعلى يقين مدخول وإيمان ممزوج، أم تدل على الإخلاص وعلى حب النبي ﷺ والحفظ له، وعلى براءة الساحة وصحة السريرة؟"[1].

يؤدي الاستفهام الأخير في النص دلالة بلاغية- حجاجية؛ فقد خرج عن معنى السؤال وطلب المعلومة إلى دفع الخصوم إلى الإقرار بدعواه الحجاجية: قساوة قلوب الذين عاملوا آل البيت (رضي الله عنهم) معاملة سيئة ومهينة - سيطرة الحقد على نفوس هؤلاء (...).

وتدل همزة الاستفهام في سياق توظيفها على التعيين؛ حيث طلب المتكلم من خصومه تعيين الإجابة الصائبة عن السؤال: هل يدل إيذاء آل البيت ومعاملتهم بسوء على الحقد والنفاق أم على محبة الرسول ﷺ؟ ونظرا لطبيعة السؤال المغرضة يجد الخصم نفسه أمام الإقرار بالإجابة التي تدينه وتفخِّم عيوبه.

ونلاحظ هنا أن الجاحظ يُجري التفاتا مركزيا في طريقة السرد وتوجيه الخطاب؛ فبعدما كان يسرد أفعال الأمويين من جهة الإخبار، باعتماد ضمير الغياب، نجده الآن يعتمد ضمير الخطاب، ويوجه كلامه إلى خصومه مباشرة، أو إلى الذين لا يوافقون على تقويمه أفعال الأمويين وعقائدهم: (كيف تقولون في قول عبيد الله ...؟ - خبرونا على ما تدل هذه القسوة ...؟) .

[1] رسائل الجاحظ. ج2 . ص: 13-14.

والسياق الذي حدث فيه هذا الالتفات هو إقامة الحجة على الخصوم، والتشنيع عليهم، والمبالغة في تمريغ صورتهم. وقد أكد البلاغيون أن دلالة التشنيع والتوبيخ تكتسي بلاغتها مع ضمير الخطاب. يقول بدر الدين الزركشي في هذا المعنى إن "توبيخ الحاضر أبلغ في الإهانة له"[1]. ولهذا الاعتبار، يكون الجاحظ قد عمد إلى إحضار الخصوم في الخطاب - بعد سرده أفعالهم "القبيحة" - من أجل الإمعان في تسويد صورتهم في عيون القراء.

ويمكن أن نتحدث عن نوع آخر من الالتفات في هذا الباب، وهو العدل عن صيغة السرد الخالصة (تقديم الأحداث) إلى صيغة الحوار البلاغي (الاستفهام - الأمر). فالجاحظ كان على وعي كبير بما يقتضيه السياق الحجاجي للرسالة التي ينئشها، ومن ثمة استعمل استراتيجية الالتفات من السرد إلى الحوار، لكي يتيح لنفسه الوقوف أما الخصوم ومواجهتهم بالأسئلة والاستفسارات وسائر أساليب التوبيخ الممكنة.

2- الرَّد على الخصوم العَقديِّين:

عقب ما تقدم، يسترسل الجاحظ في سرد أفعال الأمويين "السيئة"، ثم ينتقل إلى الحديث عن شركائهم (النابتة) في الاعتقاد والمدافعين عنهم بحجج الدين: "وزعمت نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا، أن سب ولاة السوء

[1] بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار التراث، القاهرة، ط3، 1984.ج 3، ص: 206.

فتنة، ولعن الجورة بدعة"[1]. وأمام هذا التلازم الوثيق بين رجال السياسة الأمويين وعلماء الكلام المحسوبين عليهم، يقرّر الجاحظ شن حملة مماثلة على النابتة، بالتركيز على قولهم بالتشبيه والتجوير، وعلى دفاعهم المعروف عن جور السلاطين.

جاء في الرسالة: "على أنه ليس من استحق اسم الكفر بالقتل كمن استحقه برد السنة وهدم الكعبة. وليس من استحق الكفر بالتشبيه كمن استحقه بالتجوير.

والنابتة في هذا الوجه أكفر من يزيد وأبيه، وابن زياد وأبيه" [2].

يحول هذا الملفوظ الأنظار إلى عقيدة المخالفين، ومن أجل تقديمها في صورة سيئة، تدل على مجانبتها الصواب والإيمان الحق، يربطها المتكلم بفعلين شنيعين، هما القتل وهدم الكعبة. وقبل أن نبين الأبعاد الحجاجية لهذا الربط، ننبه على أن الجاحظ يُعوِّل على أبعاد الكلمة الحجاجية كثيرا؛ فهو لا يختار كلمة وصفية محايدة للحديث عن عقيدة النابتة، بل يختار كلمة محمَّلة بدعواه الحجاجية؛ فاختياره لكلمة "التجوير" كان على حساب كلمة "الجبر". ويجد هذا الاختيار أساسه في التأثير العاطفي (التشنيع على المخالف وتحريك العواطف الإيمانية) الذي تخلقه كلمة "التجوير" في

[1] رسائل الجاحظ. ج2 . ص: 14.
[2] نفسه.

النفوس؛ فهي أبلغ تشنيعا على الخصوم، لأنها تتضمن دلالة تمس **مبدأ "التنزيه وكمال الذات الإلهية"**[1].

والواقع أن هذا الاختيار المعجمي -الحجاجي لا يخص الجاحظ وحده؛ فمن المعروف عن علماء الكلام تراشقهم بالكلمات من نوع "التجوير" و"التعطيل" و"التشبيه" (...)؛ فكل فرقة كانت تصف الأخرى بصفة تجعلها موضع ذم وإنكار. وهذا ما جعل الاختلاف بين الفرق الدينية حول الصفات والتأويل والأحكام قريبا من اللغة والبلاغة. بل إن هذا الاختلاف ساهم في إغناء البلاغة وتوسيعها، وخَلَق على أطرافها قضايا سجالية متعددة.[2]

وإذ نعود إلى ربط الجاحظ السابق بين عقيدة النابتة وجريمتي "القتل" و"هدم الكعبة"، نتبين أن هدفه من ذلك لفت النظر إلى خطورة ما تقول به النابتة من آراء عقدية؛ فالمتكلم جعل هذه الآراء أكثر التصاقا بالكفر. والإجراء الحجاجي الموظف في هذا المقام هو المقارنة بين أفعال سيئة للوصول إلى الأكثر سوءا. وذلك ما تحقق عبر أسلوب النفي: "ليس من

[1] لمزيد من الاطلاع بخصوص هذه القضية، انظر دراستنا: الحجاج والتأويل في السجال الكلامي، قراءة تحليلية في رسالة "الرد على المشبهة" للجاحظ. مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، قبرص، العدد 114، 2022.

[2] يقول نصر حامد أبو زيد: "حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية خلاف حول تأويل النصوص الدينية وفهمها، وأفضت هذه الخلافات إلى بزوغ مجموعة من العلوم اتخذت من النص القرآني خاصة، من حيث ضبط قراءته ومن حيث فهمه وتأويله، مركز انطلاقها الأساسي. نذكر من هذه العلوم: علوم اللغة والبلاغة [...]".نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 5، 2001.ص: 112.

استحق اسم الكفر بالقتل كمن استحقه برد السنة وهدم الكعبة ...". وقد تركز النفي هنا على إنكار المماثلة بين الأفعال الشنيعة المذكورة. ويأتي أسلوب التفضيل لتوضيح سلم الترتيب الذي يوضح رأي المتكلم في عقائد النابتة: "والنابتة في هذا الوجه **أكفر** من يزيد وأبيه، وابن زياد وأبيه".

وحين يصل الجاحظ إلى بني مروان، وهي الأسرة الأموية الثانية في الحكم [1] يشرع في سرد أفعالهم على نحو ما فعل مع بني أمية. ونختار من كل ما قدّمه هذا النص:

"وقد كان بعض الصالحين ربما وعظ بعض الجبابرة، وخوفه بعض العواقب، وأراه أن في الناس بقية ينهون عن الفساد في الأرض، حتى قام عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف، فزجرا عن ذلك وعاقبا عليه، وقتلا فيه، فصاروا لا يتناهون عن منكر فعلوه"[2].

يتعمد الجاحظ الاستمرار في سرد أفعال الخصوم عبر منهجية حجاجية مضبوطة؛ فمع تقدم السرد يجد القارئ نفسه أمام جرائم أفظع غير متصوَّرة؛ فقبل وصول المتكلم إلى بني مروان تحدث عن القمع والتنكيل بآل البيت والاستخفاف بحرمات المسلمين، أما الآن فإنه يتحدث عما هو أفظع من ذلك؛ إذ لم يعد مسموحا في هذه البيئة السياسية الأموية

[1] يغلب على رسالة "النابتة" السرد التعاقبي التاريخي .
[2] رسائل الجاحظ. ج2. ص: 16

الجديدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن سولت له نفسه ممارسة هذا الواجب الخُلقي يُعاقب على ذلك ويقتل. وقد يُعترض علينا هنا بالقول إن التنكيل بآل البيت أكبر من منع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو اعتراض مقبول من الزاوية العاطفية على الأقل، لكنه غير مقبول عندما نستحضر أن الجاحظ يتحدث عن ممارسة تقودها دولة تحتج لشرعيتها بالتزامات شرعية ثابتة على رأسها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فالتنكيل بآل البيت قد يُحتج له بضرورة حفظ صف المسلمين، والقضاء على التمرد، لكن منع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يمكن قبوله بأي حال من الأحوال، لأنه يقوض التزامات الدولة الشرعية، ولذلك جعله الجاحظ آخر ما يُذكر في سرد مساوئ الأمويين.

إن هذا الترتيب السردي المتدرج، والقائم على قاعدة "من السيء إلى الأسوأ"، يساعد المتكلم على بلوغ دعواه الحجاجية؛ فلا شك أن القارئ يزداد حنقه على خصوم الجاحظ مع تقدّمه في القراءة، وعبر وقوفه على تمادي بني أمية في ممارسة أفعال شنيعة تعززت بمنع واجب الوعظ والمعاقبة عليه بالقتل.

وقد وظف المتكلم في النص أعلاه آية قرآنية على سبيل التناص الحجاجي، وسياقها قوله تعالى في سورة المائدة: "لُعِنَ الذِين كَفَروا مِنْ بَني

إسْرائيل عَلى لِسانِ داود وعيسى ابن مريم، ذَلِكَ بما عَصَوا وكانوا يَعْتَدون (78) كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون(79)"[1].

وما دفع الجاحظ إلى توظيف الآية الكريمة أثناء حديثه عن منع الصالحين من الوعظ والنهي عن المنكر، استحضارُه التماثلَ بين أفعال بني أمية وأفعال الفئة التي تحدث عنها القرآن من بني إسرائيل؛ فهذان الفريقان يقومان بأفعال متشابهة: **يمارسون المنكر ولا يتناهون عنه**. وهذا التماثل في الفعل يستلزم حكما واحدا، وهو ذم القرآن والاشتراك في الكفر. ويقود هذا التحليل الحجاجي للتناص مع القرآن إلى تبين رغبة المتكلم الشديدة في تمريغ صورة الخصوم وتفخيمها سلبيا.

من بين الحجج التي توسل بها الجاحظ للرد على مخالفيه في مسألة خلق القرآن حجة "دلالة اللفظ". فمن المعروف أن من يطلق عليهم أبو عثمان صفة "المشبهة" ينكرون خلق القرآن، ويقولون، حسب ما جاء في الرسالة، إن الله لم يخلق القرآن، ***بل قدره***. وقد عمد الجاحظ إلى كلمة "التقدير" فعرضها على المعرفة اللغوية ليثبت أن التقدير هو الخلق نفسه.

جاء في الرسالة: "والعجب أن الخلق عند العرب إنما هو التقدير نفسه؛ فإذا قالوا خلق كذا وكذا، وكذلك قال: (أحسن الخالقين) وقال: (تخلقون إفكا) وقال: (وإذ تخلقون من الطين كهيئة الطير) فقالوا: صنعه

---

[1] القرآن الكريم: سورة المائدة. الآيتان: 78-79.

وجعله وقدره وأنزله، وفصله وأحدثه، ومنعوا خلقه. وليس تأويل خلقه أكثر من قدره. ولو قالوا بدل قولهم قدره ولم يخلقه: خلقه ولم يقدره، ما كانت المسألة عليهم إلا من وجه واحد"[1].

اقتضى القول بأن معنى الخَلْق هو نفسه معنى التَّقدير الرجوع إلى المشترك اللغوي الذي يتمثل في ما تستعمله العرب من ألفاظ، وما تمنحه من دلالات لكل لفظ على حدة. وقد تدعم هذا الرجوع إلى المشترك اللغوي بالاستشهاد بالقرآن الكريم بوصفه مدونة لغوية نموذجية.

ومن الواضح أن الجاحظ يدافع عن الترادف بين الخلق والتقدير والألفاظ الأخرى التي ساقها على سبيل التوضيح والتبيين (صنع وجعل وأنزل وفصل وأحدث)، ومعنى الترادف وفقا لما جاء في كتب فقه اللغة، أن يكون المعنى ثابتا والألفاظ التي تدل عليه كثيرة ومتعددة[2]. غير أن هذا الاستحضار لظاهرة الترادف اللغوية لم يكتس صبغة نظرية -علمية، إنما هو استحضار سجالي مرتبط بالموقف الحجاجي.

والحق أن الحجاج بالمسائل الأسلوبية النظرية يأتي بهذه الصورة دائما؛ إذ لا يمكن النظر إليه بوصفه قولا علميا مفصولا عن الأغراض الحجاجية. فالفرق بين الحديث النظري عن المسائل الأسلوبية وبين تناولها

---

[1] رسائل الجاحظ. ج2. ص: 18-19.

[2] ينظر: محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعريف. تحقيق: محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر - دار الفكر، بيروت – دمشق. ج2. ص: 474.

نظريا في وضعية حجاجية، هو الفرق بين التعريف العلمي والتعريف الحجاجي[1]؛ فالأول مرتبط بموضوعه ارتباطا موضوعيا، أما الثاني فيرتبط بالموقف التواصلي ورهان المتكلم وسائر أركان التواصل الحجاجي.

خلاصة:

ارتأى الجاحظ في رسالة "النَّابتة" اعتماد خطاب السرد أساسا لردِّه على الفرق المحسوبة على الأمويين سياسيا وعقديا، وهو اختيار يستمد قوته الإقناعية من جهتين: أولاهما الإيهام بأن ما يُقال عن الخصوم لا يعدو أن يكون عرضا لأفعالهم ومواقفهم؛ فالسرد هنا حجاج خفي، لا يحس به المتلقي كثيرا، لأنه يمنحه انطباعا مُفاده أنه يتلقى حِكاية موضوعية تنقل ما كان، بدون زيادة أو نقصان، وهو الأمر الذي يسهِّل التأثير والإقناع. أما الجهة الثانية التي يستمد منها السرد قوته، فتتمثل في خطاب السرد نفسه؛ حيث إن الجاحظ لم يختر طريقة سرده أفعال النابتة ومواقفهم بشكل اعتباطي، إنما اختارها بوعي حِجاجي مضبوط ودقيق؛ فقد شكَّل هذه الطريقة (الخطاب السردي) في صورة عاطفية مؤثِّرة، وقفنا عند بعض جزئياتها الحِجاجية في التحليل المتقدِّم.

المصادر والمراجع:

[1] يقول فيليب بريتون: "نحرص على (عدم الخلط) بين التعريف بوصفه وسيلة للمعرفة وحجة التعربف بوصفها بناء للواقع قصد المحاججة". الحجاج في التواصل. ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013. ص: 102.

1- أحمد المتوكل: الوظائف التداولية في اللغة العربية. دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985.

2- باشا العيادي: السجال في الأدب العربي، أشكاله ووظائفه (الجاحظ أنموذجا). مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد 5، 2012.

3- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار التراث، القاهرة، ط3، 1984.

4- الجاحظ (عمرو بن بحر): رسائل الجاحظ. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط2، 1979.

5- حسن الطويل: الحجاج والتأويل في السِّجال الكلامي، قراءة تحليلية في رسالة "الرَّد على المشبِّهة" للجاحظ. مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، قبرص، العدد 114، 2022.

6- فيليب بريتون: الحجاج في التواصل. ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط،1 2013.

7- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2000.

8- محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعريف. تحقيق: محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر - دار الفكر، بيروت – دمشق. ج2.

9- محمد مشبال: السرد في رسائل الجاحظ. مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، المغرب، ع2، 2013.

10- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط 5، 2001.

أشكال الرّدود بين البلاغيين المشارقة والمغاربة

د: محمد ايت حمو
المدرسة العليا للأساتذة
جامعة مولاي إسماعيل-مكناس

تمهيد

تسعى هذه الدراسة إلى الحديث عن أشكال الرّدود التي كانت بين البلاغيين المغاربة والمشارقة، وقد صنفتها ضمن ضربين اثنين، هما: عام وخاص؛ أقصد بالشكل العام النقاش الذي يُثار حول قضية بلاغية عامة دون الخوض في التفاصيل والجزئيات؛ من ذلك على سبيل التمثيل، قضية التأليف في علوم البلاغة بالمغرب، والتي دار حولها النقاش قديما وحديثا، فطرح فيها موضوع قدرة المغاربة على الكتابة في علمي البيان والمعاني مقارنة مع المشارقة. أما المقصود بالشكل الخاص، فهو الردّ البلاغي الذي يقوم به بلاغي واحد حينما يتّخذ كتابا يتناوله بالردّ والتعقيب على بعض القضايا

التي وردت فيه، وأمثّل لهذا الشكل بردّ ابن عميرة[1] الأندلسي المغربي (ت658هـ) على ابن الزملكاني (ت651هـ).

1- الشكل العام: مناقشة قضايا بلاغية عامة

اتخذت بعض الرّدود البلاغية التي تمت بين المشارقة والمغاربة موضوعا عاما لا يقف عند الجزئيات والتفاصيل الدقيقة، إلا أن تلك الرّدود البلاغية لا تنفصل عن المقارنة التي يعقدها الدارسون في مجال الأدب والسياسة عبر التاريخ بين المغرب والمشرق العربي بمفهومه الواسع، الممتد من مصر إلى تخوم بلاد الرافدين، فقد ظل المغرب، بامتداده الجغرافي الذي يشمل الأندلس والمغربين الأوسط والأدنى، وما عرفه من المدّ والجزر عبر مسيرته التاريخية، على المستوى السياسي ندّا للسلطة المركزية التي تفرض سيطرتها على بقية بلدان العالم الإسلامي؛ أي الخلافة العباسية والحكم العثماني، إلا أنه عرف في فترات معينة التّبَعِيَّة للخلافة الأموية والعباسية، لكن سرعان ما قرّر التراجع عن ذلك، وأعلن وحدة كيانه واستقلاله، حيث قطع الملوك الموحدون "تلك الصلة التي تقر بتبعية المملكة المغربية لدولة الخلافة العباسية كما كان عليه الأمر في دولة المرابطين. ومن ثم فإنهم لم

[1]- انظر ترجمته عند: أحمد بن القاضي المكناسي. جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973، ج01، ص 146. المقري، التلمساني. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968، ج 01، ص 313 وما بعدها، وفيه خلاف لما أورده المكناسي في تاريخ ولادته. ابن الطواح، عبد الواحد. سبك المقال لفك العقال، تحقيق: محمد مسعود جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ط02، ص 209.

يحجموا عن اتخاذ لقب أمير المؤمنين وانتحال وصف الخليفة نفسه[1]، ولعل ما شجّعهم على ذلك هو حكمهم للأندلس وإفريقية الشمالية جميعا"[2]. وإذا كان هذا المسعى على المستوى السياسي، فإن الجانب الأدبي عامة والبلاغي خاصة ارتبط به أيضا إلى درجة الإحساس بتفوق الذات. يصرح ابن عبد ربه (ت328هـ) في كتابه بذلك. قال: "ليعلم الناظر في كتابنا هذا أن لمغربنا على قاصيته، وبلدنا على انقطاعه حظا من المنظوم والمنثور"[3].

لم يكن هذا الكلام نابعا من فراغ، بل كان هناك إحساس بنظرة مشرقية تقزم من الإبداع المغربي نثره وشعره. ولتصحيح هذه الرؤية، انبرى ابن عبد ربه للدفاع عن المغرب من خلال تأليفه كتاب (العقد الفريد) الذي جعل أهم أغراضه تبيين غلط مَنْ ادعى وجود القصور في الإبداع الأدبي لدى المغاربة، و"كان في طبعه من المنافسة وحب الغلب[ة] ما يحفزه إلى هذا المضمار"[4]، فرأى "المنزلة التي ينزلها علماء المشارقة من نفوس قومه، والمكان المرموق الذي تحتله مؤلفاتهم وكتبهم...، فدبر أمرا، وأحكم خطة، واتخذ

---

[1]- لم يتم هذا إلا بعد توفر الدولة على ترسانة وعدة حربية (السفن والبوارج الحربية وعدد مهم من أفراد الجيش)، قادرة على خوض الحروب، وهذا ما جعل صلاح الدين الأيوبي يستنجد بالأسطول الحربي للموحدين ضد الصليبيين لتحرير بيت المقدس. انظر: كنون عبد الله. النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، ط02، 1380هـ/1960، ج01، ص 109.

[2]- كنون عبد الله. النبوغ المغربي، ج01، ص 109.

[3]- ابن عبد ربه القرطبي الأندلسي. العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان، دار الفكر، ط01، 1440هـ/2019م، ج01، ص 14.

[4]- العريان محمد سعيد. «العقد الفريد» مجلة الرسالة، العدد 392، يناير 1941.

طريقا؛ ثم خرج على الناس بكتابه يقول ها أنا ذا، وها هم أولاء"[1]، فأين فضيلة أولئك وحظهم من الانفراد والتفوق في هذا الشأن؟ فكان الردّ على ابن عبد ربه من قبل الصاحب ابن عباد الذي أقبل على كتاب (العقد الفريد) "مشوقا ملهوفا يلتمس فيه علم ما لم يعلم، فما هو إلا أن نظر فيه حتى طواه وهو يقول أسفا: هذه بضاعتنا ردّت إلينا"[2].

استمر النقاش حول الإبداع الأدبي عامة والبحث البلاغي خاصة، في إطار المقارنة بين المغاربة والمشارقة، إلى زمن ابن خلدون (ت808هـ) الذي أشار في مقدمته إلى أن "المشارقة في هذا الفن [يعني علم البيان] أقوم من المغاربة"[3]، واعتبر ابن خلدون أن السبب راجع إلى قضية العمران التي تعدّ مقياسا للحضارات، فلما كان "المشرق أوفر عمرانا من المغرب"[4] كان المشارقة أكثر تأليفا وبحثا في البلاغة والبيان مقارنة مع المغاربة الذين اهتموا بعلم البديع، وقد "حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ وأن علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان، لدقة أنظارهما، وغموض معانيها فتجافوا عنهما"[5].

1- العريان محمد سعيد. من مقدمة تحقيقه لكتاب: العقد الفريد، ج01، ص 08.
2- المرجع السابق، ج01، ص 03.
3- ابن خلدون عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط07، 2014، ج03، ص 1137.
4- المرجع السابق، ج03، ص 1137.
5- ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون، ج03، ص 1137 وما بعدها.

إن الرأي الخلدوني "لا يخلو من الإطلاق والتعميم، ويبدو أنه لا يقوم على الاستقراء الدقيق، ومما يدل على ذلك أنه لم يشر إلى منهاج البلغاء لحازم القرطاجني وهو من أرقى ما صنف في البلاغة"[1] بالمغرب الأقصى.

أعاد المقري تكرار رأي ابن خلدون في بعض كتبه، فقال: "وأما ملكة العلوم النظرية، فهي قاصرة على البلاد المشرقية، ولا عناية لحذّاق القرويين والإفريقيين إلا بتحقيق الفقه فقط"[2]، لكن رأي المقري يعد مردودا أمام مجموعة من الأعمال التي قدمها المغاربة؛ أمثال ابن رشيق وابن بسام وابن عبد ربه وغيرهم كثير، بل إن من البلاغيين المغاربة من أثنى عليهم المقري نفسه ووصفهم بأوصاف حميدة؛ كقوله في حق ابن عميرة: "كان أبو المطرف بن عميرة.. قدوة البلغاء، وعمدة العلماء.. ونكتة البلاغة التي قد أحرزها وأودعها، وشمسها التي أخفت ثواقب كواكبها حين أبدعها مبدع البدائع التي لم يحظ بها قبله إنسان ولا ينطق عن تلاوتها لسان"[3]، وغيرها من الأوصاف التي تتعارض مع شهادته السابقة حول معرفة المغاربة بالفقه فقط دون سائر العلوم، ومما يؤكد تعارضه قوله عن ابن البناء المراكشي (ت721هـ): "وانتهت صناعة التأليف في علماء المغرب، على صناعة أهل المشرق، لشيخ

1- بنشريفة محمد. مقدمة تحقيق كتاب: التنبيهات لابن عميرة، ص 05.

2- المقري التلمساني. أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة، ج03، ص 26.

3- المقري التلمساني. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج01، ص 313.

شيوخ العلماء في وقته، ابن البناء الأزدي المراكشي، في جميع تصانيفه"[1]، إلا أن المقري لم يقدم أيَّ دليل على أن ابن البناء كان يؤلف على طريقة المشارقة.

امتد النقاش حول هذه المسألة مع بعض المعاصرين الذين انطلقوا - مع الأسف- في طرح هذه القضية من النزعة الإقليمية، فكانوا بذلك بعيدين عن الموضوعية، وخاصة حينما اكتفى بعضهم بترديد ما أورده ابن خلدون في مقدمته. يقول أحمد مطلوب: "أما مذهب أهل المغرب والأندلس فكان يتجه في أكثر أمره إلى مذهب المشارقة، وقد غلب عليه البديع"[2]. فهذا الرأي لا يختلف عن رأي ابن خلدون إلا في الصياغة والتعبير. ومن المعاصرين أيضا الذين تشبثوا بالرأي الخلدوني دون تعليل أحكامهم، بدوي طبانة. قال: "ولو لم يكن من ابن رشيق إلا أن يعيب الباحث المنقِّب المستقل بالرأي والمنهج لكفاه ذلك مثلبة ودليل عجز، وضيق أفق في البحث البياني. وهذا ما يصدق قول من قال إن المغاربة -وهذا إمام من أئمتهم في البيان- كانوا عيالا على المشارقة، وأنهم فقدوا الاستقلال، وفقدوا علم الدراية، وقنعوا بعلم الرواية

[1]- المقري التلمساني. أزهار الرياض، ج03، ص 23.

[2]- مطلوب أحمد. مقدمة كتاب: التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن لابن الزملكاني، تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة المعاني، بغداد، 1964، ص 09.

والنقل عن علماء المشارقة ورواتهم ما قرءوه في كتبهم، وما نقلوه من رواياتهم"[1].

إن حجج طبانة تتعارض مع واقع البيان في المغرب ومنجز أعلامه الذين كانوا مبدعين أيما إبداع في تناولهم للدرس البلاغي العربي، ومادام هذا الأمر قائما يعسر إنكاره، فإن مِنَ الباحثين مَنْ اعتبر هذا المجهود قد أساء إلى البلاغة، ولم يكن الجديد فيها إلا "تعقيدات شتى مما قرءوه في الفلسفة والمنطق. وبذلك تحجرت قواعد البلاغة وتجمدت (...) وسرعان ما شاع فيها العقم، وعجل به استقلال مباحثها عن الأدب، فإذا هي تصبح مجموعة من القواعد الجافة كقواعد النحو والصرف"[2]. هكذا حُصر مجهود المغاربة في البيان العربي من قبل بعض المعاصرين بين العجز عن الإبداع في البلاغة، وبين تحويل درسه إلى قواعد جافة. وبهذا يكون مجهودهم متأرجحا بين التقليد والاجترار لما قيل من قبلُ، وبين الدور السلبي تجاه البلاغة حين جعلوها عقيمة بعدما كانت أرضا خصبا وفكرا حيا وشعورا فياضا.

في سياق هذه الرّدود بين البلاغة بالمغرب والبلاغة بالمشرق، تغيب الإشارة إلى الإسهامات الأولى التي قام بها بعض العلماء بالمغرب الأقصى والتي

---

[1]- طبانة بدوي. البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، دار المنارة، جدة، دار الرفاعي، الرياض، ط07، 1408هـ/1988م، ص 165، 166.

[2]- شوقي ضيف. البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط14، 1965، ص 272. حكم شوقي ضيف لا يخص بلاغة المغاربة فقط، وإنما يشمل البلاغة المنطقية بالمشرق والمغرب.

شملت -حسب التقسيم الثلاثي لعلوم البلاغة- علوم البيان والبديع والمعاني. وتتجلى بعض المجهودات في المحاولة التي قام بها القاضي عياض -باعتباره من الأوائل الذين ألفوا في البلاغة العربية بالمغرب الأقصى- في كتابيه: الأول، (الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ)[1] الذي جاء الحديث فيه عن البلاغة على شكل ملاحظات عامة ومتناثرة تَسمُ أسلوبا بلاغيا ما بمسماه عند البلاغيين، أو تأتي ملاحظات المؤلف عبارة عن تنبيهات على بعض القضايا التي دارت حولها البلاغة العربية، ولاسيما قضية الإعجاز البياني وما يحوم في فلكها من الإشكالات. أما الكتاب الثاني، فهو: (بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد)[2]، فبعد أن تحدث القاضي عياض عن الأسانيد التي رُوي بها حديث أم زرع، انتقل إلى متن الحديث معرفا بكل اسم من أسماء النساء اللائي ورد ذكرهن في الحديث، ثم تناول بعد ذلك القضايا الفقهية التي تضمنها الحديث النبوي، علاوة على بيان غريبه ومعانيه، وهو ما أشار إليه عياض حين بين المنهج الذي اعتمد عليه في دراسة الحديث، فقال: "ورأينا أن نبتدئ بالحديث وسياق متنه، مع اختلاف ألفاظ نقلته، وزيادة بعضهم على بعض في سرده، ثم نذكر بعد ذلك علة إسناده، وشرح

---

[1]- القاضي عياض اليحصبي السبتي. الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، تحقيق: عبده علي كوشك، وحدة البحوث والدراسات، سلسلة دراسات السيرة النبوية، الإمارات العربية المتحدة، ط01، 1434هـ/2013م.

[2]- القاضي عياض اليحصبي السبتي. بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق: صلاح الدين بن أحمد الإدلبي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1395هـ/1975م.

غريبه، وعويص إعرابه، ومعاني فصوله، وما يتعلق به من فقه..."[1]، ثم درس الحديث أيضا من جوانب الفصاحة، وفنون البلاغة، وأبواب البديع.

وجدير بالذكر أن حديث القاضي عياض شمل أساليب علم البيان وعلم البديع وعلم المعاني، حسب تقسيم السكاكي، وهذا يجعل رأي ابن خلدون الذي اعتبر عمل المغاربة في الدرس البلاغي مقصورا على علم البديع دون العلوم الأخرى رأيا غير دقيق، بل إن ابن خلدون لم يشر أصلا إلى حديث القاضي عياض عن البلاغة العربية. ومن هنا، ندعو إلى إعادة النظر في الآراء التي قيلت عن البلاغة المغربية قديما وحديثا، وذلك بالعودة إلى الجهود التي قام بها المغاربة قديما.

2- الشكل الثاني: مناقشة قضايا بلاغية جزئية

ارتباطا بالإحساس الذي سبق ذكره ووصفه في تعامل بعض المشارقة مع الإبداع المغربي يأتي إحساس معاكس عبارة عن جزاء من جنس العمل؛ نجد ذاك الإحساس عند ابن عميرة في كتابه (التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات)[2]، المشحون بالهجوم والعنف اللفظي والسخرية من شخص ابن الزملكاني الذي قال في حقه: "فهذا الكلام عجيب لمن تأمله، وعنده يقال ما أحسن الصمت وأجمله"[3]، وقوله أيضا: "وأما ما يقوله في الموازنة بينهما

1- المرجع السابق، ص 01، 02.
2- ابن عميرة. أبو المطرف. التّنبيهات على ما في التّبيان من التمويهات، تقديم وتحقيق: محمد ابن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991.
3- ابن عميرة. التّنبيهات، ص 105.

فمذهب يفرح به صبيان الكتاب، ويرتفع عنه أولو الألباب"[1]. هكذا يسترسل ابن عميرة في ردّه على ابن الزملكاني صاحب (التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن) بنوع من التهكم والانتقاص من قيمته العلمية ومستواه المعرفي، ومن فهمه للقضايا البلاغية[2].

والحال أن ابن الزملكاني حاول تبويب كتاب (دلائل الإعجاز) للجرجاني (ت 471هـ)، مع تقديم دراسة بلاغية عربية، في حين أن ابن عميرة حاول قراءة الموضوعات نفسها قراءة بلاغية منطقية.

ومن المحاور البلاغية الواردة في كتاب (التبيان) والتي تعرض لها صاحب (التنبيهات) بالردّ والمناقشة الركن الأول الموسوم بالدلالات الإفرادية، ويتضمن الباب الأول منه الحديث عن الحقيقة والمجاز، بينما يتناول الباب الثاني قضية الفرق بين الإثبات بالاسم والفعل والمعرفة والنكرة، أما الركن الثاني الخاص بمراعاة أحوال التأليف، فقد تناول فيه ابن عميرة بعضا من الفنون العشرة الواردة في كتاب (التبيان)، منها تقديم الاسم على الفعل وتأخيره، وأهمل صاحب (التنبيهات) الركن الثالث من

---

[1]- المرجع السابق، ص 84.

[2]- في هذا السياق قام بعض الشعراء المغاربة بنظم أشعار وقصائد يبذون فيها شأو المتقدم والمتأخر من شعراء المشرق أو المغرب من أجل البرهنة على قدرتهم الإبداعية وامتلاكهم لناصية الشعر وملكته اللغوية؛ كالشريف السبتي الذي تحدى حازم القرطاجني في مقصورته الطويلة ليثبت "أن المغرب لم يكن كما تصوره ابن خلدون في النقد والبلاغة، وإنما كان قادرا على أن يواجه كبار الشعراء المعاصرين". الغازي علال. مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 42، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1999، ص 305.

(التبيان)، وهو مبحث متعلق بالبديع، فلم يتناوله بالردّ والتعقيب والنقاش. وعليه، يكون ردّ المؤلف جزئيا، ولم يتناوله كليّة بالردّ والمناقشة، وقد علّل اقتصاره في الردّ على بعض الأبواب بعدم وجود الوقت الكافي لمناقشة بقية القضايا البلاغية، قال: "فهذا ما حضر، ولو وجدت فراغا من الفكر وسَعة في الوقت لكان القول أوعب، والتقسيم أصوب"[1]، ثم التمس من القارئ أن يعذره في ردّه لأنه كان في عجلة من أمره، فقال: "مَنْ رأى خللا فَلْيُغْضِ عليه، في جنب ما أرشد إليه"[2].

1-2: تحليل القضايا ونقدها

بدأ ابن عميرة ردّه بالحديث عن المقياس الذي سيعرض الأفكار الواردة في كتاب (التبيان)؛ فاعتبر الاستدلال وآلياته ميزانا يقيس بها صحة الفكرة من عدمها، ومعيارا يحسم بها قبول الأفكار أو رفضها، ولذلك أشاد في مقدمة الكتاب بآلية الاستقراء بعد أن ذكر البيان وفضله. ويصدر الربط بين البيان والاستقراء، باعتباره إحدى آليات الاستدلال في المقدمة، عن رؤية تنم عن وجود وعي لدى ابن عميرة الذي يرى من خلاله ضرورة المعرفة بالمجالين، حيث يتم إعمال الذهن وإجالة النظر في البيان بوسائل عقلية متعددة، ولعل إشارته إلى الاستقراء كانت على سبيل ذكر الجزء وإيراد الكل؛

[1] ابن عميرة. التنبيهات، ص 125.
[2] المرجع السابق، ص 125.

أقصد الآليات المنطقية الأخرى، مثل القياس والتمثيل، "فقد دلَّ الاستقراء، وكثيرا ما تصح به الآراء"[1] والأفكار في هذا المجال الذي يؤلف فيه.

إن ردّ ابن عميرة كان مبنيّا في جملته على المنطق وبعض قواعده وآلياته التي جعلها بساطا يعرض عليه القضايا البيانية التي أوردها ابن الزملكاني في (التبيان)، فيصحّح ويقوّم ما خالف ميزانه العقلي القائم على عصمة الذهن من الزلل والخطأ، ولتحقيق الغرض الذي يروم الوصول إليه من خلال تقييده، استعمل المؤلف في ثنايا كتابه مجموعة من القواعد الاستدلالية المنطقية، منها:

2-2- التناقض:

يقصد بالتناقض اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، ويتجلى ذلك جليا في ردّ ابن عميرة على بعض ما كتبه ابن الزملكاني، حيث يقول، على سبيل التمثيل: "وقال في الفرعِ الآخر، تقول: (ما ضربت إلا زيدا) صحّح هذا، وأبطل (ما أنا ضربت إلا زيدا)، وسها في التعليل سهوا شديدا، إذ جعل سبب المنع أن نقيض النفي يقتضي ضربَك زيدا، وتقديم الضمير وإيلاؤه حرف النفي يقتضي أن تكون ضرَبْتَه، وليس كذلك، بل الذي يقتضي هذا أن غيرك ضَرَبَهُ"[2].

-1 ابن عميرة. التنبيهات، ص 53.
-2 المرجع السابق، ص 95.

ويرى ابن الزملكاني في جملة (ما ضربت إلا زيدًا) جملة صحيحة لكون المتكلم نفى عنه الفعل، ولكن "لا يصحّ على الوجه الثاني: (ما أنا ضربت إلا زيدا)، لأن نقضك النفي ب (إلا) يقتضي أن تكون قد ضربت زيدا"[1]، وهي جملة غير صحيحة؛ أي لا تفيد نفي الفعل بقدر ما تؤكد نسبته إلى المتكلم. لكن ابن عميرة يرى أن الحكم بالبطلان والصحة مردّه إلى وجود التناقض أو عدم وجوده بين الجملتين؛ فالأولى جملة في حكم النفي أو السلب، أما الثانية فهي تقتضي أن غير المتكلم ضرب زيدا وتنتفي نسبة الفعل إلى المتكلم، فالجملتان تنفيان معا الفعل المنسوب إلى المتكلم، ولا يوجد تناقض بينهما وإن اختلف التعبير، ويكون تقدير الجملة الثانية "غيري ضرب إلا زيدا"[2]، وهذا عكس ما ذهب إليه ابن الزملكاني من أن بين الجملتين تناقض (النفي/ الإيجاب).

ويسترسل ابن عميرة في توضيح بعض الأمثلة التي رأى فيها صاحب التبيان أنها تحمل تناقضا، فينفيه ابن عميرة، وذلك بشكل موجز حيث يكتفي بقوله: "وما قاله في أثر هذا فبين مما تقدم"[3].

2-3- العكس

لم يكن ابن عميرة يختلف مع ابن الزملكاني في كل القضايا التي وردت في التبيان، فقد وافقه غير ما مرة مستعملا الآليات المنطقية التي شكلت

---

[1]- ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص 76.
[2]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 95.
[3]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 95.

لديه ميزانا يزن به ما أورده صاحب التبيان، فقبل كلّ ما وافق القواعد المنطقية، وصحّح ما لم يكن موافقا وخارجا عن قياس تلك القواعد الصورية.

ومما وافقه عليه، ما ذكره ابن الزملكاني تحت عنوان (وهم ترجمة)، حيث اعتبر "قولك: (زيد قام) و(قام زيد) متغايران معنى كما لو دخل عليهما الهمزة أو حرف النفي، وذلك لأن الغرض أن يقفك المسؤول على وجود تلك النسبة أو عدمها بـ(نعم) أو (لا) المتضمنتين معنى الجملة الخبرية"[1].

ويرى ابن عميرة أن هذا الكلام هو الأقرب إلى الصواب، حيث يتم وضع المحمول موضع الموضوع، والموضوع مكان المحمول، ثم أتى بأمثلة تعضد كلامه، فقال: "ولا يبعد أن تجد من نفسك تفرقة بين أن يقول القائل: (علي ﵁ صدق القتال يوم بدر)، وبين أن يقول: (صدق علي القتال يوم بدر)"[2].

ويقول ابن عميرة: "فكان إذا صدق قولنا: (كل القصاص فيه حياة) صدق (كل الحياة هي في القصاص)"[3].

فالقضية الأولى: كل القصاص فيه حياة (قضية كلية موجبة)

تنعكس (كلية موجبة) كل الحياة هي في القصاص.

1- ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص 77.
2- ابن عميرة. التنبيهات، ص 96.
3- المرجع السابق، ص 72.

ومن المواضع التي استعمل فيها ابن عميرة العكس، ما أورده في سياق حديثه عن موضوع التناسب، وخاصة "ما يقع في التركيب من تشاكل الألفاظ"[1]، فاستحضر شاهدا أدبيا من المقامات، وهو "قول الحريري: فأسعدوا جدّي، وأجدُّوا سعدي"[2].

أسعدوا (فعل أمر+ فاعل) جدي (مفعول به)

أجدوا (فعل أمر+ فاعل) سعدي (مفعول به)

وضع الفعل والفاعل في الجملة الأولى باعتباره موضوعا أو مسندا إليه موضع المسند أو المحمول في الجملة الثانية، والعكس في الجملة الثانية، مع تغيير في تصريف الكلمة والمحافظة على جرسها الصوتي لتحقيق التجانس، فعكس بين الموضوع والمحمول في الشاهد.

2-4- القياس

يعتبر القياس عند ابن عميرة من القول البلاغي[3]، واصطلح عليه بالضمير أو التمثيل، ويعني بالضمير "أن يضمر من القول المحاول في البيان أحد جزئيه"[4]، فيكون هذا الجزء المحذوف مقدمة صغرى أو مقدمة كبرى.

1- ابن عميرة. التنبيهات، ص 110.

2- المرجع السابق، ص 110.

3- القول البلاغي يسمى في البلاغة الجديدة الحجة، استعمل هذا المصطلح أيضا ابن عميرة؛ (..أعطى في هذه الأحرف اليسيرة الحجة..)، انظر: ابن عميرة. التنبيهات، ص 115.

4- المرجع السابق، ص 114.

وأتى المؤلف بأمثلة مشهورة في كتب المنطق والأصول؛ "كقول الفقيه: (النبيذ مسكر فهو حرام)، وقول المتكلم: (العَالَمُ مُكَوَّنٌ فَهُوَ مُحْدَثٌ)"[1].

وبيانه، كالآتي:

النبيذ مسكر (مقدمة صغرى)

كل مسكر حرام (مقدمة كبرى) مضمر/ غير مذكور

النبيذ حرام (نتيجة)

بيّن المؤلف بهذا المثال معنى الإضمار في القياس الحملي، ثم أورد مثالا يبين فيه القياس الاستثنائي؛ "كقول القائل: (لَوْ كَانَ فُلَانٌ عَزِيزًا لَمَنَعَ أَعِنَّةَ الخَيْلِ جَارَهُ، أَوْ جَوَادًا لَشَبَّ لِسَارِي اللَّيلِ نَارَهُ)، معولا على أنه قد عُلم أنَّه ما شبَّ ولا منع، فيثبت بذلك مقابلُ مَا وُضِع، وهو البخل والذِّلَّةُ"[2]. وهذا النوع من الإضمار في القياس الاستثنائي وارد في قوله تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[3]، وتأويله عند ابن عميرة، هو أنه "قد شهد الحس والعيان أنهم ما انفضُّوا من حوله، وهي المضمرة، فانتفى عنه ﷺ أنه فظٌّ غليظُ القلب"[4].

[1]- المرجع السابق، ص 114.
[2]- المرجع السابق، ص 114.
[3]- سورة آل عمران، الآية 159.
[4]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 114.

وهذا التوضيح كان على المستوى النظري الذي جاء متأخرا عن الجانب التطبيقي لآلية القياس أثناء رده على ابن الزملكاني. فمن الأمثلة الشعرية التي أتى بها صاحب التبيان في قسم الحقيقة من باب المجاز "قول أبي تمام (من الوافر):

أَبَيْنَ فَمَا يَزُرْنَ سِوَى كَرِيمٍ وَحَسْبُكَ أَنْ يَزُرْنَ أَبَا سَعِيدٍ"[1]

واعتبر المجاز الذي يتضمنه البيت الشعري من نادر الكناية، إلا أن ابن عميرة يرى في البيت قياسا، لأنه "لم يصرح لأبي سعيد بأنه كريم لكنه أتى بقول قوته قوة قياس ينتج أنه كريم، وذلك قوله: أبين فما يزرن سوى كريم، واكتفين بزيارة أبي سعيد، فحصل من هذا أنه كريم"[2].

أبين فما يزرن سوى كريم (مقدمة كبرى)

الاكتفاء بزيارة أبي سعيد (مقدمة صغرى)

أبو سعيد كريم (نتيجة)/ (مضمرة)

ومن الأمثلة التي سردها ابن الزملكاني توضيحا للكناية، قول الشاعر "(من الوافر):

مَتَى تَخْلُو تَمِيمٌ مِنْ كَرِيمٍ وَمَسْلَمَةُ بْنُ عَمْرٍو مِنْ تَمِيمِ"[3]

---

[1]- ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص40.
[2]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 57.
[3]- ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص40.

ولكن ابن عميرة يعتبرها قياسا، فيأتي لبيان عناصرها، ويرى "أن مسلمة من بني تميم، ومسلمة كريم، فتميم لا تخلو من كريم، ففي الأول كان كرم الممدوح نتيجة، وفي هذا مقدمة، فالأول أولى بالكناية"[1].

- مسلمة بن عمرو كريم (مقدمة صغرى)
- مسلمة بن عمرو من تميم (مقدمة كبرى) مسلمة بن عمرو هو الحد الأوسط وهو الذي يحذف في القياس
- متى تخلو تميم من كريم (نتيجة).

لا يختلف البيت الأول عن الثاني في الغاية التي يسعى إليها الشاعر وهي مدح كل الأسماء والأعلام الواردة في البيتين (أبي سعيد في البيت الأول) و(مسلمة بن عمر في البيت الثاني) بالكرم، لكنهما اختلفا في موضع المدح بالكرم ومكانه في البيتين؛ فكان كرم الممدوح في الأول نتيجة، وفي الثاني مقدمة.

وعن عمل حرف (لو) الذي يدل "على امتناع لامتناع آخر"[2]، يرى ابن الزملكاني أنه إذا كان في الجملة فعلان، تعلق الثاني على الأول تعليق المسبب بالسبب، وكانا منفيين لفظا، فإنهما مثبتان معنى والعكس؛ أي "إن كانا مثبتين لفظا فهما منفيان معنى"[3] وإن كان أحدهما منفيا أو مثبتا في الأول أو

---

[1]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 57.
[2]- ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص 83.
[3]- المرجع السابق، ص 83.

الثاني، فإن الثاني يقع عكس الأول منفيا أو مثبتا لفظا إذا كان هذا الأول مثبتا أو منفيا معنى، وقد أورد عددا من الأمثلة التي توضح هذا الكلام الذي جعل فيها تعلق الثاني منهما على الأول تعليق المسبب بالسبب، "والأولى هنا أن يقال تعليق خبرين أو جملتين"[1] لكي يصير "الصدق والكذب في لزوم إحداهما للأخرى"[2].

وبالمقابل، يرى صاحب التنبيهات أن ما قدمه صاحب التبيان من أمثلة تشكل قضايا منطقية ذات بنية شرطية قائمة على التعاند بين جزأيها؛ منها قوله: "(لو قام زيد لم أقم، لو لم يقم زيد قمتُ)، أثبت في هذين المثالين أن القيام موجود ممن نفي عنه لفظا منتف ممن أثبت له لفظا، وهذا كله بناء منه على أن القضية وحدها تثبت وتنفي"[3]، فيكون بين القيامين، وفق هذا التصور، تعاند؛ فإما أن يكون زيد قام أو المتكلم، ولا يجتمع قيام المتكلم وزيد.

إن التعاند في هذا المثال يفضي إلى إشكال في المثال الذي جاء به ابن الزملكاني حول الصحابي الجليل الذي قيل في حقه: "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه"[4]، فيلزم من هذه القضية وفق الأحكام السابقة

1- ابن عميرة. التنبيهات، ص 103.
2- المرجع السابق، ص 103.
3- المرجع السابق، ص 104.
4- ابن الزملكاني. التبيان، ص 83.

"إثبات المعصية له والخوفُ"[1]. وهذا الأمر مخالف لمقصد الحديث النبوي الذي يستوجب مدحه وفعله، "وكيف نسلم الباطل ونعترف به، وهو أن صهيبا عصى الله، فإذا أبطلتَ إحدى مقدمتي القياس فلا قياس"[2].

نقل ابن عميرة نوع هذه القضية الشرطية المتصلة التي تقوم على التعاند، وتستدعي وجوب الحكمين (الصدق والكذب) إلى قضية شرطية يختلف فيها الحكم عن الأولى، "فإذا قيل لو لم يخف لم يعص لكنه لم يخف فلم يعص، لم يلزم محظور بل حق وصدق، والمقصود من الخبر أن طاعته ﷺ ليس الخوف سببها، بل معنى آخر من تعظيم الربوبية والانصراف بكنه عبادته إلى الحق، فلو قدر ارتفاع الخوف لم ترتفع الطاعة، ومعناه لم يعص"[3].

ويرى ابن عميرة في مقايسة عقدها ابن الزملكاني في قسم الاستعارة بين جملتي (رأيت أسدا) و(زيد أسد) غلطا، وذلك من عدة أوجه:

أولا، لا تصح المقايسة بين الجملتين إلا "إذا أخذناهما مجازين معا في قضيتين"[4]، في حين يعتبر ابن الزملكاني أن الجملة الأولى قد نزلت "منزلة الشيء الثابت الذي لم تبق له حاجة إلى الأخذ في إثباته"[5]، لأن "المرئي ذات

[1]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 104.
[2]- المرجع السابق، ص 105.
[3]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 105.
[4]- المرجع السابق، ص 59.
[5]- ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص42.

الأسد"[1]. فهذا الاعتبار يجعل من الجملة الأولى قضية صادقة ومطابقة للواقع عند ابن الزملكاني، مقابل القضية الثانية ذات طبيعة مجازية لا تطابق الواقع (قضية كاذبة أو تخييلية).

ثانيا، المخبر عنه في القضيتين مختلف، ففي الجملة الأولى يكون الموضوع هو (الأسد) لأن المرئي هو ذات الأسد، أما الموضوع في القضية الثانية فهو (زيد)، "وعند هذا الإشعار تبطل المقايسة وتصير كقول من يقول: أي القولين أبلغ؟ (رأيت فرسا) أو (زيد إنسان)"[2].

كانت نظرة ابن عميرة إلى هذه العبارات المجازية نظرة منطقية تجعل من كل جملة قضية تعرض على الواقع لرصد مدى مطابقتها أو عدم مطابقتها له، ويستحضر أيضا الموضوع الذي يجب أن يكون متحدا في القضيتين معا. وعليه، يكون قياس ابن الزملكاني قياسا باطلا في نظره.

وبالمقابل يرى صاحب (التبيان) أن في الجملتين المجاز والحقيقة، ولا يعدو أن يكون التخييل سوى نوعٍ من المجاز الذي يسعى إلى تحديد نوعه (الاستعارة أو التشبيه).

---

[1]- المرجع السابق، ص42.
[2]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 59.

مادامت منطلقات البلاغيين مختلفة من حيث المرجعية؛ المنطق مقابل النحو أو البيان، فإنه من البدهي أن تكون نتائج الثاني غير ما يراه الأول الذي يستعين في رده بالقواعد والآليات الاستدلالية المنطقية.

ـ التمثيل

طبق ابن عميرة آلية التمثيل التي تعتبر "من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالا ومن أشدها تأثيرا في الخطابات الإنسانية"[1] وأحد طرق الاستدلال غير المباشر، وذلك من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

ويرى صاحب التنبيهات أن التمثيل يكون على المستوى النظري "بأمر ظاهر يسلمه السامع لا محالة وإنما يؤخذ عن جزئي واحد، وقد يكون عن أكثر من واحد، ثم ينقل الحكم منه إلى كلي ليثبت في جزئياته"[2]. ثم بين طرق هذا النقل في حالة نقله إلى الكلي، وميّز في هذا النقل بين استعمال الفقهاء وبين استعمال النحاة والبلاغيين. فالأول، كما نقل "الفقيه حكم الأربعة الربوية إلى الكيل أو الطعام مثلا، ليدخل تحتها جزئيات المكيلات أو المطعومات"[3]، أو إلى الشبيه؛ كحديث النحاة عن حرف (ما) المشبه بليس "فأعطيت حكمها أو عملها"[4]. أما "استعمال التمثيل في البلاغة فجادة من

---

[1]- طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 174.
[2]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 124.
[3]- المرجع السابق، ص 124.
[4]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 124.

جوادّها فيها لخيلها استباق، ومن مُوكفاتِها شَحَيجٌ ونُهاق، وعين عيونها، وأشرف فنونها"[1].

وبين ذاك الاستعمال من خلال أمثلة مقتبسة من القرآن الكريم والحديث النبوي وشعر العرب، إذ تتضمن إمكان نقل الحكم من شبيه إلى شبيه[2].

أما على المستوى التطبيقي، فقد تم استعماله في إطار الردّ ودحض فكرة ابن الزملكاني المتعلقة بانصراف الذهن إلى المعنى عند استعمال المتكلم المعاني المجازية؛ كالاستعارة والتشبيه، فإذا "حققت النظر في قولك (فلان أسد) رأيت التجوز في المعنى دون اللفظ حيث اعتقدت أو توهمت أن ذات الرجل ذات الأسد"[3].

ربط صاحب (التبيان) الدلالة بالمعنى دون اللفظ، بينما اعتبر ابن عميرة أن اللفظ له نسبة إلى الحقيقة والمجاز، "فإذا أخذ بالنسبة إلى المعنى الذي هو راتب الدلالة عليه فهو الحقيقة، وإن لم يكن كذلك فهو المجاز"[4].

ولبيان هذه الفكرة جاء بتمثيل جعل أحد أطرافه اللفظ الموضوع على المعنى، والذي يستعمل بصفة دائمة للدلالة على ذات المعنى، شبيها

[1] المرجع السابق، ص 124.
[2] انظر: ابن عميرة. التنبيهات، ص 124.
[3] ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان، ص 43.
[4] ابن عميرة. التنبيهات، ص 61.

"بالجليس الذي هو أبدا معه حتى تسقط بينهما مؤونة التحفظ والحشمة"[1].

أما الطرف الثاني من التمثيل، وهو يعني به اللفظ المستعمل من حيث الدلالة مجازا، فقد شبهه بالجليس الثاني الذي يقعد مكان الأول؛ إلا أن من خصائصه أو صفاته أنه "من أرض أخرى، فإنه يعرض له من احتشامه وجمع البال له والتعجب مما يسمعه منه شيء لم يكن يجده مع الجليس المألوف"[2].

وتكمن العلّة الجامعة بين عناصر التمثيل في الألفة التي تختلف بين الجليس الأول والثاني، ومثيله في استعمال اللفظ مجازا أو حقيقة، إذ يألف الفكر ألفاظا مستعملة تدل على ذوات المعاني، وحين يوضع هذا اللفظ الثاني المجازي موضع اللفظ الأول الحقيقي يكون السامع أو المتكلم قد جمع البال له وتعجب مما يسمعه، نظرا لعدم إلفه.

ويرى ابن عميرة في البيتين اللذين أوردهما صاحب التبيان في القسم الثالث (التمثيل) أنه تتأتى المقايسة بينهما، في حين ذهب ابن الزملكاني إلى وجود "تفاوت شديد لا يدخل تحت الضبط لما يعرض في بعضها دون بعض مع اندراجها تحت قسم واحد كما تراه في قول الشاعر [من الطويل]:

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الأَحَادِيثِ بَيْنَنَا   وَسَالَتْ بَأَعْنَاق المطيّ الأَبَاطِحِ

[1] المرجع السابق، ص 61.
[2] المرجع السابق، ص 61.

وقوله [من البسيط]:

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الحَيِّ حِينَ دعا   أَنْصارَه بوجوهٍ كَالدَّنَانِيرِ"[1]

إن علة التشابه بين البيتين هو السيل الذي أسند في الأول إلى المطي، وفي الثاني إلى الشعاب، حيث أراد الشاعر أن يعلن عن إطاعته في الحي، وأن نداءه يلبى فورا، ويسرع أنصاره إلى نصرته لكونه مهاب الجانب، فكلما دعاهم إلى خطب أو نازلة أسرع إليه مناصروه وأتوه جماعات وكثروا عليه وازدحموا حواليه حتى تجدهم كالسيول المنحدرة من كل مكان وتنصب من هذا المسيل وذاك حتى يغص بها الوادي ويطفح منها.

ويقابل هذا الركن من التمثيل في البيت الآخر وضع السيول الواقع في الأباطح شبيها لسير الإبل التي "سارت سيرا شديدا في غاية سرعة مع لين وسلاسة حتى صارت كأنها سيول وقعت في الأباطح فجرت"[2]. هكذا يبدو أن الشاعرين "ذهبا مذهبا واحدا تتأتى المقايسة بينهما فيه"[3] نظرا لوجود عناصر التمثيل واشتراكهما في العلة.

ومن صور التمثيل، قول البحتري (من الكامل)[4]:

[1]- ابن الزملكاني. التبيان، ص 45.
[2]- المرجع السابق، ص 45.
[3]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 63.
[4]- المرجع السابق، ص 135. القصيدة في مدح إسحاق بن إسماعيل ابن نَوْبُخت.

دانٍ عَلَى أَيْدِي العُفَاةِ وَشَاسِعٌ عَنْ كُلِّ نِدٍّ فِي الْوَرَى[1] وَضَرِيبِ
كَالبَدْرِ أَفْرَطَ فِي العُلُوِّ وَضَوْءُهُ لِلْعُصْبَةِ السَّارِينَ جِدُّ قَرِيبِ[2]

يرى ابن الزملكاني أن الانتقال من البيت الأول إلى البيت الثاني هو انتقال "من شيء تعرفه إلى شيء أنت به أعرف"[3]، واعتبر هذا الانتقال من فوائد التشبيه؛ لأن كل الناس يعرفون موقع البدر وبعده عنهم، وقرب ضوئه منهم ليلا، وهذه الصورة أعرف عند الناس من وصف البحتري للممدوح في البيت الأول، فلما ألف الناس في البدر جمعه بين المتناقضين (العلو والقرب) وهو مشهد اعتيادي، حيث نقل الشاعر الصورة التي جمع فيها الممدوح فيها المتناقضين (دان وشاسع) إلى الصورة الأعرف.

إن القاعدة التي يسعى ابن الزملكاني إلى ترسيخها، قد واجهها ابن عميرة في رده بالرفض، حيث استعمل القياس الشعري الذي يقوم على نقيض هذه القاعدة، حيث يكون الانتقال في التشبيه "من الأعرف إلى الأخفى"[4]، وهذا الانتقال يتم عبر مراحل: أولها ذكر النتيجة، ثم الاستدلال

---

[1]- وردت في الديوان (العلا) بدل الورى. ينظر: ديوان البحتري. تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، ط03، مج 01، ص 248.
[2]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 135. انظر أيضا: ابن الزملكاني. التبيان، ص 109.
[3]- ابن الزملكاني. التبيان، ص 109.
[4]- ابن عميرة. التنبيهات، ص 135.

على صحتها باتباع أحد السبل التي تمثل في الصناعة المنطقية حججا ودلائل؛ كالضمير (القياس المضمر) والاستقراء والتمثيل.

ولذلك اعتبر صاحب التنبيهات أن بيتي البحتري من نوع التمثيل الذي جرى فيه ذكر البيت الأول مجرى النتيجة، كما يقول الفقيه: (النبيذ محرم)، و(العارية مضمونة) ثم يستدل بعد ذلك بحجة من ضمير أو استقراء أو تمثيل، كذلك فعل البحتري لما ادعى في البيت الأول أنه دان وشاسع، فاستشعر الإنكار عليه في الجمع بين الضدين على محل واحد، فاحتاج إلى حجة تقوي هذا الادعاء الذي يجمع فيه بين المتناقضين (دان وشاسع)، فأتى بالحجة المثالية وهي مما يعترف به السامع ويذعن له المنكر"[1]، فذكر البدر الذي لا يجادل أحد في علوه وشموخه، مع قرب ضيائه. فهذه الصورة تعد حجة تمثيلية، قد تحمل المستمع على الاقتناع والإذعان بما بسطه الشاعر في البيت الأول من الجمع بين المتناقضين في محل واحد.

فهذا التشبيه أو التمثيل يمكن أن يقاس فيه البيت الأول على الثاني لكونهما متماثلين في الظاهرة، حيث يوجد في البيتين الشعريين أمران يشتركان في العلة وهي الجمع بين القرب والبعد، وهما لفظان متضادان لا يجتمعان منطقيا، فكيف يكون الممدوح قريبا وبعيدا من الناس دون اعتبار

[1]- المرجع السابق، ص 135.

مميزات كل ضرب من هذا النوع. وللخروج من هذا الإشكال استدعى حجة التمثيل.

ولفهم الصورتين يمكن توضيحهما من خلال الرسم الآتي:

الممدوح
قريب من كل طالب   بعيد عن الأنداد

القمر
ضوؤه قريب من السراة   بعيد عن الأرض

إن بعض ما ذكره ابن الزملكاني من الأبيات الشعرية في الفن السابع من كتابه تحت عنوان (التوكيد)، والذي اعتبره من الألفاظ التابعة لما سبق ذكره مع المغايرة له لفظا والمطابقة له معنا، ومع الاختلاف في الإعراب أيضا؛ كقول الشاعر "قابوس (من البسيط):

قُلْ لِلَّذِي بِصُرُوفِ الدَّهْرِ عَيَّرَنَـا   هَلْ عَانَدَ الـدَّهْرَ إلاّ مَنْ لَهُ خَـطَرُ
أَمَا تَرَى البَحْرَ يَعْلُو فَوقَهُ جِيَـفٌ   وَتَسْتَقِرُّ بِأَقْـصَى قَعْـرِهِ الـــدُّرَرُ
فَإنْ تَكُنْ عَبَثَتْ أَيْدِي الزَّمَانِ بِنَا   وَمَسَّنَا مِنْ تَمَـــادِي بُؤْسِهِ ضَـرَرُ

فَفِي السَّمَاءِ نُجُومٌ مَا لَهَا عَدَدُ وَلَيْسَ يُكْسَفُ إِلَّا الشَّمْسُ وَالقَمَرُ[1]

يرى فيها ابن عميرة أن البيت الأول عبارة عن دعوى ذكرت على سبيل النتيجة وهي مكابدة الأيام ومعاندتها، وصروف الدهر لا يكابده إلا العظام من الرجال، وهذه النتيجة تحتاج إلى الاستدلال عليها، ولكي يبرهن الشاعر على صحة دعواه وحمل المخاطب على الإذعان وقبولها، "اعتمد التمثيل في نصرة دعواه فإن البحر يسكن الدُّرُّ في قعره، وتطفو الجيف فوق ظهره، والكسوف يعتاد قمري السماء، ونجومها أبدا باهرة الضياء"[2]. فكان ذكر هذين المثالين من أجل تعميق الفهم لدى المخاطب، وإيقاع الحجة موقعها من التصديق لدى المستمع، فمثله كمثل البحر الذي يحوي دررا نادرة في قعره وهي صعبة المنال، أما أعلاه فقد هامت عليه الجيف عارضة نفسها لكل طالب وفي كل وقت وحين، لكن يزهد فيها العامة فضلا عن الخاصة. أما الثاني، فإن السماء باعتباره فضاء يحوم في فلكه الشمس والقمر وهما كبيرا الحجم، وبهذه الخاصية يكابدان ظاهرتي الخسوف والكسوف، مقابل صغر حجم معظم النجوم التي نأت عن تلك الظاهرة.

1- ابن الزملكاني. التبيان، ص 110، 111. انظر أيضا: ابن عميرة. التنبيهات، ص 136. حذف صاحب التنبيهات البيت الثالث، ويلاحظ وجود اختلاف بين المصدرين في بعض الكلمات والحروف؛ (يَعْلُو فَوقَهُ/ تَعْلُو فَوْقَ. يُكْسَفُ/ يَخْسِفُ. فَفِي/ وَفِي).

2- ابن عميرة. التنبيهات، ص 136.

إن نظرة ابن عميرة إلى الأبيات الشعرية كانت نظرة منطقية، تنطلق من استحضار الأدوات والآليات المنطقية لتحليل الأشعار، ورصد مكوناته التي تستجيب للتصور المنطقي الذي يرى في الكلام الشعري نوعا من القياس القائم على دعوى الشاعر أو المتكلم، وهي دعوى يحتاج إلى الاستدلال على صحتها، فيلجأ إلى القياس المضمر (الضمير) الذي تحذف إحدى مقدمتيه الصغرى أو الكبرى، أو يحاول الاستقراء، أو التمثيل كما رأينا مع الشاعر قابوس في الأبيات السابقة. لكن ابن الزملكاني كانت نظرته إلى هذه الأبيات وغيرها نظرة بلاغية نحوية ترى في البيتين الثاني والرابع توكيدا معنويا يؤكد المعنى السابق في البيتين الأول والثالث، "وليس بتابع له في الإعراب"[1].

هكذا استثمر ابن عميرة آلية التمثيل نظريا وتطبيقيا قصد تقوية دعواه، ومنحها قبولا منطقيا توقع التصديق لدى المستمع.

يعتبر ردّ ابن عميرة على ابن الزملكاني نوعا من الامتداد الفكري للمناظرة الأولى التي جرت بين أبي سعيد السيرافيّ النحوي مع متّى بن يونس المنطقي، والتي تكشف عن تصادم النحو واللغة بالمنطق والفلسفة اليونانيين، وإذا كانت هذه المناظرة التي جرت وقائعها في العصر العباسي لا تخلو من التهكم والأساليب الأخرى التي تمس شخصية المحاور، فإن ابن عميرة كان ينتقص من شخصية ابن الزملكاني الفكرية والعلمية، ويهاجمه

---

[1]- ابن الزملكاني. التبيان، ص 110.

بألفاظ قاسية تذكرنا بالمناظرة السابقة؛ إلا أن سياق الردّ في هذا المقام مختلف عن سابقيه، فقد كان في المناظرة بين ثقافتين مختلفتين ورافدين معرفيين متباينين، أما ردّ ابن عميرة فقد كان امتدادا لما سبق مع إضافة عنصر النزعة الإقليمية والسعي نحو إبراز التفوق وإظهار البراعة في الاختراع.

خاتمة:

انتظمت الردّود بين البلاغيين المشارقة والمغاربة في شكلين عام وخاص، وذلك باعتبار نوع القضايا التي دار حولها النقاش بين الطرفين، فكانت قضية القدرة على التأليف في البيان والمعاني بوصفهما موضوعا عاما مثار جدل قائم بين هؤلاء وأولئك منذ القديم، فصار كل فريق يدافع عن نظرته دفاعا ذاتيا غير موضوعي، ولذلك كانت أغلب الحجج والأدلة نابعة من نظرة أحادية وصادرة عن أفق ضيق. أما الشكل الثاني، فقد كانت موضوعاته دقيقة؛ تقف عند جزئيات صغيرة في البلاغة العربية، وقد مثّلنا لهذا الضرب بردّ ابن عميرة على ابن الزملكاني، هو ردٌّ مقصود لذاته، يروم المؤلف من ورائه تبخيس العمل الذي قدمه صاحب (التبيان)، فجعل بعض آليات المنطق سبيلا لإبراز تفوقه العلمي ومقدرته النقدية، ولم يكن ردُّه مقصدا علميا يروم من خلاله خدمة الدرس البلاغي، رغم صياغته لقواعد بلاغية تسعف في إنشاء الخطاب وتحليله.

ومن هنا، يمكن القول: إن الرّدود التي كانت بين البلاغيين المغاربة والمشارقة قديما وحديثا، هي ردود صادرة عن الاعتبارات الذاتية، وتغيب فيها الشروط الموضوعية.

مصادر الدراسة ومراجعها

القرآن الكريم (برواية ورش عن نافع)

1) ابن الزملكاني. التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة المعاني، بغداد، ط01، 1383هـ/1964.

2) ابن الطواح، عبد الواحد. سبك المقال لفك العقال، تحقيق: محمد مسعود جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ط02، (د ت).

3) ابن خلدون عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط07، 2014.

4) ابن عبد ربه القرطبي الأندلسي. العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان، دار الفكر، ط01، 1440هـ/2019م.

5) ابن عميرة أبو المطرف. التّنبيهات على ما في التّبيان من التمويهات، تقديم وتحقيق: محمد ابن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991.

6) أحمد بن القاضي المكناسي. جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس.، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973.

7) البحتري. ديوان البحتري. تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، ط03، (د ت).

8) بدوي طبانة. البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، دار المنارة، جدة، دار الرفاعي، الرياض، ط07، 1408هـ/1988م.

9) شوقي ضيف. البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط14، 1965.

10) طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط02، 2005.

11) العريان محمد سعيد. «العقد الفريد» مجلة الرسالة، العدد 392، يناير 1941.

12) الغازي علال. مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 42، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1999.

13) القاضي عياض اليحصبي السبتي. الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، تحقيق: عبده علي كوشك، وحدة البحوث والدراسات، سلسلة دراسات السيرة النبوية، الإمارات العربية المتحدة، ط01، 1434هـ/2013م.

14) القاضي عياض اليحصبي السبتي. بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق: صلاح الدين بن أحمد الإدلبي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1395هـ/1975م.

15) كنون عبد الله. النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، ط02، 1380هـ/1960م.

16) المقري التلمساني. أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة.

17) المقري التلمساني. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

الرُّدودُ العقدية
في كتاب "الانتصاف من الكشاف" لابن المنير الإسكندري
دراسة بلاغية

د. سليمان تهراست
كلية الآداب والعلوم الإنسانية- تطوان
جامعة عبد المالك السعدي (المغرب)

توطئة:

تختزن الثقافة العربيّة الإسلاميّة ضُروبا من الخطابات المتميّزة شكلا ومضمونا، وفي هذا المقام، نجد "خطاب الرّدود"، بوصفه خطابا تفاعليّا، يهدف صاحبه إلى الرّد على خصمه، متبنيا فرضيّة تخالف فرضية الخصم. ويعدّ كتاب "الانتصاف من الكشاف" لابن المنيّر الإسكندريّ، من الخطابات المنشغلة بالرّد على نسق فكريّ عقديّ معارض، ممثلا في الفكر الاعتزالي، وذلك بواسطة الاعتماد على حزمة واسعة من الاستراتيجيات الخطابيّة.

وما دام "خطاب الرّدود" خطابا لفظيّا تفاعليّا منشغلا بتحقيق الرّهان البلاغيّ؛ أي التأثير في الآخر وإقناعه، فإنّ البلاغة في شقها الحجاجي

تتجه، في هذا المقام، إلى دراسة بنية هذه الخطابات، دراسة تكشف عن دور الخطاب المتلفظ به وفعاليته في المتلقي.

انطلاقا من هذه الفكرة، يحاول بحثُنا الوقوف عند دور البلاغة في خطاب ابن المنيّر العقدي، ليكشف عن دورها في الانتصار لنسقه العقدي، وتبكيت تصورات خصمه المصاحبة. وللوصول إلى هذه الغاية، كان لزاما النّظر في محورين لهما دورهما في بناء بحثنا، وهما: أولا: كتاب "الانتصاف" وخطاب الرّدود. وثانيا: البلاغة والرّدود العقديّة في كتاب "الانتصاف".

أولا- كتاب "الانتصاف" وخطاب الرّدود

1- "الانتصاف" وإشكالاته: المكانة، القضايا، سياق التأليف

أ- في المكانة: المؤلَف والمؤلِف:

يعدّ ابن المنير الإسكندري (ت 683هـ) "إماما في النحو والأدب، والأصول والتفسير، وله اليد الطولى في علم البيان"[1]. ولعلّ هذه المنزلة، تعود لإسهاماته الغزيرة في إغناء المكتبة العربية بمصنفات مفيدة، توزعت على علوم شتى. ومن بين المصنفات التي حازت الحظوة والإعجاب، نجد كتاب "الانتصاف من الكشاف"، المندرج "ضمن كتب الرّدود"[2]؛ بمعنى أنّ ابن المنيّر بنى مصنفه على كتاب سبقه أو عاصره، فانطلق منه للرّد على قضاياه وأفكاره. وقد لقي "الانتصاف" من الثناء والإشادة، بحيث عدّه ابن فرحون

[1]. جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1384ه: 348/1.

[2]. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة: 223/5.

من تآليفه "الحسنة المفيدة"[1]، نظرا للقضايا التي تطرق إليها، وللمناقشات المتنوعة التي بسط فيها القول. زيادة على ذلك، نجد ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ) قد أفرد له اختصارا نظرا لأهميته، وفي هذا يقول: "اختصرت فيه الانتصاف من الكشاف، وحذفت منه ما وقعت الإطالة به من نقل كلام الزمخشري على وجهه من غير كلام عليه إعجابا به واستحسانا له"[2]. بالإضافة إلى أبي الثناء الآلوسي البغدادي (ت 1270هـ) في غرته "روح المعاني، في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، إذ يجعله المصدر الأول للبرهنة على تأويلاته في مواقع كثيرة.

إنّ الثناء الذي لقيه "الانتصاف" من طرف العلماء، يدل على المكانة الكبيرة للمصنف؛ ولعلّ السبب راجع إلى القضايا الواردة فيه، وإلى المسائل اللغوية والبلاغية والعقدية التي ناقشها بأسلوبه البلاغي الفريد، بالإضافة إلى احتوائه "على كثير من الدّقائق البلاغية، والتنبيهات اللغوية، والنكات اللطيفة، والاستدراكات المفيدة، التي تؤكد إمامته في التفسير وضلوعه في العلوم"[3].

---

1. القاضي إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب، في معرفة أعيان المذهب، تحقيق مأمون بن محيي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996: 245/1.
2. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ب.ت: 2/ 1477.
3. محمد سلامة محمود حسن، تعقبات ابن المنيّر البيانية على الكشاف وأثرها في التفسير، (أطروحة دكتوراه)، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، إشراف زكريا علي الخضر، 2014: ص 41.

انطلاقا من هذه المكانة، يبرز التساؤل الآتي: ما القضايا التي تصدى لها ابن المنيّر في انتصافه؟

ب- في القضايا: "الانتصاف" وتعدد قضاياه:

قلنا سابقا إنّ "الانتصاف" كتاب متنوعة قضاياه، وهذا الأمر جعل الإقبال على قراءته والثناء عليه من مجامع علمية مختلفة. والمتصفح للانتصاف؛ يقف على حقيقة التّصور الذي ذهبنا إليه، فالمؤلف جعل كتابه منبرا لمناقشة مجموعة من القضايا الداخلة في علوم شتى، غير أنّ الطاغي عليه هو مناقشات ابن المنيّر للزمخشري على تفسير "الكشاف"؛ إذ انشغل بقضيته الكبرى؛ أي الانصراف للرّد على خصمه في مسائل العقيدة، ومحاولته الانتصار عليه، وذلك برد الاعتبار لعقيدة أهل السنة، فهو، كما يصفه ابن فرحون، "من البارعين في المذهب"[1]. فقد كان يرى أنّ الجهاد لا يقتصر فقط على السيف، بينما يعتبر الرّد انتصارا للعقيدة وخدمة للمذهب من الشواغل أو الفروض العينيّة الواجب خوضها بغية إثبات تصوراته، وإبطال ما سطره خصمه من آراء أو تأويلات خاطئة للنص القرآني، بوصفها "لم تتصل بجوهر المعنى القرآني"[2]. وفي هذا السياق، يشير إلى هذه القضية، وذلك في ردّه على تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (الأنبياء: 04)، حيث

[1]. الديباج المذهب، (مرجع مذكور): 1/ 243- 244.

[2]. علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010: ص 333.

قال: "وليس غرضنا في هذا المصنف سوى الإيقاظ لما انطوى عليه الكشاف من غوائل البدع ليتجنبها الناظر"[1]. فالقول يكشف القضية التي بُني عليها "الانتصاف"؛ أي الرّد والتعقيب على آراء الزمخشري في العقيدة. وبعبارة أخرى، التّصدي "للآراء الاعتزالية الخاطئة التي تضمنها الكشاف ونقدها"[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن المنيّر في "الانتصاف"، إلى جانب هذه القضية الكبرى، عالج قضايا فرعية أخرى تتصل باللغة والبلاغة؛ وبيان ذلك أنّ المؤلف ردّ وعقب على الزمخشري في الجانب اللغوي، وخاصة فيما يتعلق بالمفردة اللغوية القرآنية. وكما ردّ عليه فيما يتعلق بالبلاغة، وخاصة في مباحث البلاغة الثلاثة: (البيان، المعاني، البديع)، حيث نعثر في "الانتصاف" على جملة تعليقات واستدراكات تداخل في هذه المباحث البلاغية.

جـ- "الانتصاف" والتأليف: بين السياق الواحد والسياق المتعدد:

للسياق ارتباط وثيق بالخطاب، إذ إنّه من العناصر الجوهرية المعوّل عليها كثيرا، بوصفه "المرجع الّذي تشكّل في رحابه النص"[3]. لذلك فإنّنا في حاجة للوقوف عند سياق تأليف "الانتصاف"، لنحدد الظروف أو المواقف

---

[1]. أحمد بن محمد الإسكندري (ت 683ه)، الانتصاف من الكشاف، دون اسم الناسخ، تاريخ النسخ: 1103ه، عدد الأوراق 525 ورقة، مكتبة الحرم المكي، مكة المكرمة، محمل من موقع: كتاب بديا، ketabpedia.com: 3/ 103.

[2]. نفسه، 103/3.

[3]. محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016: ص 74.

التي ورد فيها الخطاب، أو قيل بشأنها، وهو أمر ضروريّ لفهم مقاصد المرسل أو المتكلم المختلفة.

يدرك المتصفح لكتاب "الانتصاف" أنّ التأليف جاء نتيجة عوامل متنوعة، وللخلوص إلى هذه النتيجة يلزمنا الرجوع إلى "الانتصاف" نفسه، بوصفه منطلقا خطابيا يمكننا من الوقوف على الإشارات التي تضمن فكّ الإشكال الذي يقوم عليه المحور. من هذا المنطلق نتساءل بادئ بدءٍ: ما سياق تأليف "الانتصاف"؟

إنّ إجالة النظر في "الانتصاف"، يمكننا من الوقوف على إشارات قولية لها أهميتها في كشف سياق التأليف، وهي إشارات أوردها ابن المنيّر حينما علّق على تأويل الزمخشري، ومنها ردّه على تأويله لقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُم معْرِضُونَ**﴾ (آل عمران: 23)، إذ يقول: "فانظر إليه كيف أشحن قلبه بغضا لأهل السنة وشقاقا، وكيف ملأ الأرض من هذه النزاعات نفاقا، فالحمد لله الذي أهل عبيده الفقير إلى التورك عليه، لأن آخذ من أهل البدعة بثأر السنة، فأصمى أفئدتهم من نواطح البراهين بمقومات الأسنة"[1].

[1]. ينظر: أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري (- 538ه)، الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به، ورتب حواشيه محمد السعيد محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2016: 362/1.

يكشف ردّ ابن المنيّر عن الاختيار الذي يبدو فاعلا في تأليف "الانتصاف"، والمتمثل بالأساس في الأخذ بالثأر لأهل السنة من المعتزلة، وخاصة من الزمخشري الذي دفعته "الفرقة الناجية العدلية" لتأليف "الكشاف"، من حيث هو تفسير ينتصر لأهل الاعتزال ولأصولهم الخمسة؛ فالزمخشري لا يتوانى في الحطّ من قيمة أهل السنة، وذلك بنعتهم بأبشع الصفات والألقاب، والدعاء عليهم بالهلاك والخسران والصواعق. بالإضافة إلى الرّد على تخريجاتهم للآيات الكريمة بتخريجات توافق أصول مذهبه؛ ونتيجة لذلك لجأ ابن المنيّر للانتصاف لأهل السنة من الكشاف، وفي هذا يقول: "في هذا الفصل من كلامه... ما يحمي الكبد المملوء بحب السنة وأهلها على الانتصاب للانتصاف منه"[1].

ظاهر إذن، من القولين السابقين بأنّ السياق الفاعل في التأليف راجع، في المقام الأول، إلى الانتصار للعقيدة والانتصاف لأصحابها الذين طالهم الزمخشري باللسان. ومن ناحيّة أخرى، إنّ ابن المنيّر عندما أدرك بأنّ "الكشاف" بلغ الآفاق، رغم ما يعتريه من اعتزال، قرر التصدي له، وذلك بتنقيته من الآراء الاعتزالية والرّد عليها؛ لأنّه يدرك بأنّ الاعتزال المحشور بين ثنايا تأويلاته قد يتشرّبه المسلم دون أن يفطن لذلك. وعليه فإنّ المؤلف كان

[1]. نفسه، 644/1.

حاملا لهم عقدي ومجتمعي، وخوفٍ من فساد العقيدة السنيّة التي يتربص بها أهل البدع من الفرق الإسلامية الأخرى.

هذا، ومن جهة أخرى، نعثر في "الانتصاف" على دافع آخر حرّك المؤلف للتأليف، وهو الذي يكشفه ردّه على تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون**﴾ (التوبة: 122)، حيث يقول: "ولا أجد في تأخري عن حضور الغزاة عذرا إلا صرف الهمة لتحذير هذا المصنف، فإني تفقهت في أصل الدين وقواعد العقائد مؤيدا لآيات الكتاب العزيز مع ما اشتمل عليه من صيانة حوزتها من مكايد أهل البدع والأهواء"[1].

يتبدى من تدقيق النظر في الرّد الأخير أنّ المؤلف جاء تأليفه كفعل اعتذار عن الجهاد ضد الصلبيين في شبابه، فقد آثر الرّد والدفاع عن العقيدة السنيّة على جهاد السيف، بحيث إنّ الرّد على أهل البدع والضلال، وتبكيت مزاعمهم، وإبطال مواقفهم وتصوراتهم يعادل أو يزيد على الجهاد بالسيف، وهو يعلم أنّ "جهاد اللسان أبلغ، لأنّ سبيل الله دينه، والدعاء إلى

[1]. نفسه، 2/ 319.

الدين يكون أولا باللسان، والسيف تابع له، ولأنّ إقامة الدليل على صحة المدلول أولى، وإيضاح الحق وبيانه أحرى، وذلك لا يكون إلا باللسان"[1].

لقد أسهمت عوامل متنوعة في إخراج "الانتصاف"، باعتباره تأليفا عمل فيها ابن المنيّر على بلورة تصوراته في قضايا فكرية مختلفة، ولعلّ أبرزها الانتصار لنسقه العقدي والذود عنه ضد النسق الفكري المعارض المتمثل في الاعتزال؛ ومن ثم جاء مصنفه خطابا يسعى، في المقام الأول، للرّد على خصمه والانتصاف منه، والانتصار لنسقه الفكري. فما الإشارات العينيّة الدالة لاعتبار "الانتصاف" خطابا في الرّد؟

2- خطاب الرّدود في "الانتصاف": أفق التحديد وسمات الخطاب

أشرنا سابقا إلى أنّ "الانتصاف" من خطابات الرّدود، لأنّها جاءت للرّد على نسق فكريّ معارض، غير أنّ هذا الطرح يبقى نسبيا في ظل عدم مقاربته مقاربة علمية تستند إلى دلائل منطلقها المتن؛ لذلك سنحاول رصد أهم الإشارات الدّالة على أنّ "الانتصاف" من خطاب الرّدود.

ننطلق من اعتبار خطاب الرّدود خطابا قائما على التفاعل والتواصل بين طرفين حول مضامين معينة تختلف فيها وجهات النظر، يهدف فيه أحد الطرفين إلى إحراز التفوق والغلبة، أو "الكشف عن الحقيقة أو الصواب"[2]،

---

[1]. الفضل بن الحسن الطّبُرسي، مجمع البيان، في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، دار المرتضى، بيروت، 2005: 5/99.

[2]. محمد حسين عبد الله، المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتى، مجلة البيان، العدد 368، الكويت، مارس 2001: ص 35.

بواسطة التسلح بمعارفه الموسوعية، وحججه المختلفة. وهذه القواعد النّظرية كان ابن المنيّر واعيا بها، عندما قال: "فإني تفقهت في أصل الدين وقواعد العقائد مؤيدا لآيات الكتاب العزيز"[1].

إنّ خطاب الرّدود إذن، خطاب تفاعليّ، يهدف فيه أحد طرفي الخطاب إلى الرّد على الطرف الثاني، متبنيا فرضية تخالف فرضية الخصم، غايتها إبطال فرضية الطرف الثاني وإحلال فرضيته. ولعلّ هذه السمات تنطبق على الخطاب في "الانتصاف"؛ إذ نجد ابن المنيّر يقوم بالتواصل والتفاعل مع الزمخشري، في مقام كتابي، انطلاقا من عرض آرائه في مسائل العقيدة الواردة في "الكشاف" والرّد عليها؛ ومن ثمة فإنّ الخطاب في "الانتصاف" قائم "على استدعاء أحد الطرفين دعوى خصمه، وعرض حججه لكي يتولى بعد ذلك التعقيب عليها ودحضها ونقضها حجة حجة"[2]، فيلجأ المتكلم لنهج سياسات خطابية متنوعة، وتقنيات وآليات قولية رهانها إظهار بطلان الاعتقاد، وردّ أطاريح الخصم وأفكاره. ومن جهة أخرى، تعمل على تحريك العقول والذوات وتوجيهها وجهة مقصودة؛ لذلك فإنّ ابن المنيّر ابتغى من خطابه هدم التّصورات والأفكار وإبطال مفعولها، انطلاقا من الرّد عليها بأفكار وحقائق يرى بأنّها الحقيقة وجوهر العقيدة الصحيحة الصافيّة.

---

[1]. ينظر: حاشية الكشاف: 2/ 319.

[2]. محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2015: ص ص 20- 21.

والنظر في "الانتصاف"؛ يكشف على إشارات خطابية دالة، بالإضافة إلى سمات مميّزة لخطاب الرّدود، هي إشارات نجمل بعضها فيما يلي:

- الإشارات الخطابية: ونقصد بها الأقوال أو البنى التركيبة المبثوثة في المتن، والمعبرة عن التواصل والتفاعل بين طرفي الخطاب، ومنها ما أورده ابن المنيّر في ردود متنوعة، حيث قال: "وحيلة الزمخشري... لشدة ما بلغ منه الوهم... جوابه الأول... وهو يعتقد... أخطأ في تفسير الموت... دسّ تحت تأويل الأول... وهذا من اعتزاله الخفي..."[1].

- سمات الخطاب: المميزات التي يتسم بها خطاب الرّد، ويمكن الحديث عن:

1. إنتاج المعارف الجديدة: إنّ خطاب الرّدود ينبني على إنتاج المعرفة الجديدة، انطلاقا من كون المتكلم يحاول الاتيان بالبديل في خطابه، وهذا ما نلمسه في "الانتصاف"، حيث نجد ابن المنيّر لا يكتفي بالرّد على الزمخشري فحسب، بل يأتي، في المقابل، باستدلالات وبراهين، هي عبارة عن معارف تسدّ الفراغ المعرفيّ للقارئ، وتقدم له البديل أو الحقيقة التي يبحث عنها؛ لذلك عدّ "الانتصاف" خطابا معرفيا أو باثا للمعرفة وممررا لها.

---

[1]. ينظر: الانتصاف: 2/ 545. 2/ 400. 2/ 520. 3/ 413. 4/ 568. 4/ 573. 4/ 612.

2. اللغة وسياسة القول المقنع: يبني المؤلف خطابه على لغة تتسم بألفاظ وتراكيب تحمل طاقات وشحنات تأثيرية قوية، وكما تتصف بالإيجاز وعدم الإطالة، لأنّ المقام يفرض على المتكلم أن يكون موجزا ودقيقا في ردوده، وأن يلتمس لكلّ لفظ شريف معنى كريما. إنّ هذه الخصائص المميّزة للغة نجد صداها في لغة ابن المنيّر في "الانتصاف"؛ إذ الملاحظ من خلال ردوده اتسامها بلغة بليغة جزلة وشفافة؛ لذلك جاء خطابه خطابا مقنعا ومؤثرا، وعليه فإنّ اللغة في خطاب الرّدود لغة ذات بعد وظيفيّ؛ أي تهدف إلى "تعبئة النفوس وتجنيد العقول، وهي الأداة القادرة على الإقناع وعلى الإيهام بسلطة العقل والحقيقة"[1].

3. استراتيجية الرّد المفصل: بمعنى التجاء المتكلم في خطاباته إلى الرّد على الخصم، وتتبع كل فكرة لا توافق نسقه الفكري، والرّد عليها بالتفصيل. والناظر في خطاب "الانتصاف"؛ يكتشف بأنّ ابن المنيّر ينحو هذه الاستراتيجية، حيث يتتبع كلّ الأفكار أو التّصورات التي نثرها الزمخشري في "الكشاف" تتبعا دقيقا، فيقوم بالرّد عليها وإبطالها، وإحلال نقيضها الذي يوافق عقيدته.

وختاما، إنّ "الانتصاف" كتاب يمكن تأطيره ضمن النوع الخطابي "خطاب الرّدود"، نظرا لاتسامه بالعديد من الإشارات والسمات، يتوجه به

[1]. محمد سبيلا، الإيديولوجيا نحو نظرية تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992: ص 158.

المؤلف إلى متلقٍ مركب؛ أي إلى فرقة المعتزلة في شخص الزمخشري، لكونه المقصود بالرّد أساسا، وإلى أهل السنة كونهم الجهة التي يجمعها بابن المنيّر الاشتراك العقديّ والتّوحد الإيمانيّ.

ثانيا- البلاغة والرّدود العقديّة في كتاب "الانتصاف"

خلصنا سابقا إلى أنّ الخطاب في "الانتصاف" خطاب في الرّد، جعل منه ابن المنيّر منبرا للرّد على خصمه في مسائل العقيدة، ولأنّ خطاب خصمه الزمخشري خطاب بليغ مؤثر، لجأ المتكلم إلى التوسل بمجموعة من الأدوات الخطابية، ومن بينها البلاغة بعوالمها الواسعة. فإلى أيّ حد أسهمت البلاغة في تحقيق غايات المتكلم العقدية؟

1-استراتيجية الرّد والدفاع إبطالا لقضية الرؤية:

إذا نظرنا إلى "الانتصاف"، نجد المؤلف يتعرض لقضية الرؤية الداخلة في "مذهبه في اليوم الآخر"[1]، بحيث استأثرت بعنايته؛ لذلك أنكرها على خصمه، وجاء إنكاره في الكثير من ردوده على الآيات التي أوّلها الزمخشري نافيا فيها رؤية الله تعالى. وقد توسل المتكلم لإبطال القضية باستراتيجية الرّد والدفاع ذات القوة الخطابية العاملة على تبديل العقائد، وإبطال المزاعم.

إنّ استراتيجية الرّد والدفاع في ردود ابن المنيّر، ذات طبيعة حجاجية إقناعية، إذ تمنح الخطاب طاقة حجاجية بموجبها يتم "إحداث تغيير في

[1]. ينظر: الانتصاف: 1/ 141. - 2/ 54.

الموقـف الفكـريّ والعـاطفيّ"[1]، فيتحصـل الغـرض التّـداولي وهـو الإقنـاع، باعتباره المطلب الأساس، بدعوى المتكلم، المتمثلة في إبطال عقيدة الخصم المسيطرة على الـوعي المجتمعي، والـدفاع عـن مقـررات العقيـدة السّـنية، بوصفها عقيدة مركزية.

تشتمل استراتيجية الرّد والدفاع الحجاجية في خطاب ابن المنيّر على العديـد مـن الأدوات اللغويـة، والآليـات البلاغيـة المناسـبة لسـياق الخطـاب، والتي "يصـوغها في قالـب لغـويّ مناسـب ليخاطـب بهـا عقـل المرسـل إليـه"[2]، ومنها:

2-الانزلاق اللفظي بوصفه أداة لغوية: إفساد صورة الخصم:

ينحـو المـتكلم في خطاباتـه، السـاعية لإبطـال قضـية الرؤيـة، سـبيل الاعتمـاد على أداة لغويـة مسـماة بـ"الانزلاق اللفظي"؛ أي الـرّد على المتلقـي بألفاظ نوعيّة تتخذ صفة "اللفظ العنيف"، وهي استراتيجية تقوم على نعت الخصـم بمعجـم لغـويّ يضـم ألفاظـا قاسـية، بغيـة هـدم صـورته، وإبطـال معارفـه، وإثبـات معـارف عقديـة جديـدة. فـالمتكلم بهـذا المعجـم يخـرق سـبل الرفـق في الكـلام، جـراء انبنـاء تـأويلات خصـمه على نـوع مـن عـدم التـدبّر والرويّـة، وإصـداره الأحكـام المخالفـة للعقيـدة الصـحيحة، كلّ هـذه العوامل

[1]. هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999: ص 64.

[2]. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004: ص 457.

قادته ليكون ردّه مبنيا على استراتيجية "الانزلاق اللفظي"، ومن ذلك ردّه على تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَلمّا جَاءَ موسَى لميقاتِنَا وكلّمهُ ربّهُ قَالَ ربّي أرنِي أنظُرْ إليكَ قالَ لن تراني ولكنِ انظرْ إلى الجبلِ فإنِ استقرّ مكانَهُ فسوفَ تَراني فلمّا تجلّى ربُّهُ للجبَلِ جعلهُ دكّا وَخرّ مُوسى صَعقًا فلمّا أفاقَ قالَ سبحانكَ تُبتُ إليكَ وأنَا أوّلُ المؤمنينَ﴾ (الأعراف: 143)، حيث جاء ردّه متضمنا الرّدود الآتية:

العبارات الحاملة للانزلاق اللفظي	الرهان البلاغي
_ "ما أشد ما اضطرب كلامه في هذه الآية، لأنّ غرضه أن يدحض الحق بالضلالة، هيهات قد تبيّن الصبح لذي عينين، فالحق أبلج لا يمازجه ريب إلا عند ذي رين".	_ يحاجج المتكلم في هذه العبارة باستخدام ألفاظ من قبيل: "الاضطراب، الضلالة، ذو رين". وهو معجم موسوم لفظه بمعان قدحية، تقدم الخصم في صورة غير سوية. وتكمن بلاغة لفظ "الاضطراب" مثلا في تسييج الخصم في دائرة واحدة وهي "المختل"؛ ولعلّ الرهان البلاغي هنا هو إفساد صورة الخصم، باعتباره إنسانا غير سوي الأفكار؛ وبالتالي فكل ما يصدر عنه لا يأخذ به.
_ "أما استبعاد أن يرى ما ليس في جهة فأمر وهمي مثله عرض للمعطلة فعميت بصائرهم،	_ يحاجج المتكلم في هذه العبارة بلفظ "الوهم"، وهو لفظ يقدم بواسطته المتكلم الخصم في صورة من يؤمن بالخطأ بالقوة بالرغم من عدم وجود دليل عليه.

ومن اتبع الأوهام اغتسق مهامه الضلال وهام"[1].	ويتحدد الرهان البلاغي في تحقير الخصم ودفع المتلقي إلى النفور منه، بوصفه رجلا يعاني من مرض عقليّ. مستخدما في ذلك الحجة السببية "فعميت بصائرهم" تأكيدا على النتيجة التي وصلوا إليها جراء أوهامهم.

إنّ الخطاب المشحون بـ"الانزلاق اللفظي" خطاب يصور بواسطته المتكلم صورة بشعة لخصمه تُنفّر الجمهور منه ومن آرائه. ومن جهة أخرى، فالمتكلم بهذه الاستراتيجية اللغوية يريد تهويل الفعل الذي أقدم عليه خصمه، وهو فعل خاص بأصحاب البدع والضلالة الذين ملؤا الأرض كذبا ونفاقا؛ ونتيجة لذلك نجح المتكلم في تعرية الصورة الحقيقة للخصم، بوصفه من أصحاب الفتن الذين يفتنون الناس في دينهم، ويخرجونهم عن عقيدتهم الصحيحة.

لقد جعل المتكلم من "الانزلاق اللفظي" استراتيجية لتقزيم صورة الخصم وإفسادها أمام المتلقي المركب، وتسييج آرائه العقدية كونها تدعو إلى الضلالة والتيه، فهذا الهدم والإفساد ولّد لدى المتلقي أسئلة كثيرة حول آرائه العقدية ومدى مصداقيتها. وما دام الأمر كذلك، فإنّ المتكلم فتح عقول الجمهور على التساؤل، وخلق الشّك في نفوسهم، شكا قادهم إلى اليقين؛ وبالتالي فالمتكلم تمكن من تقزيم صورة خصمه ليمهد الطريق لآرائه لكي تملأ

[1]. الانتصاف: 2/ 152- 154- 155.

الفراغ المعرفي الذي أحدثه، فيصبح رأيه بديلا مناسبا، وحقيقة عينية متعيّنة يؤمن بها الجمهور ويرتضيها.

3- تسريد الرّد بوصفه آلية بلاغية:

يلتجئ المتكلم، في خضم إبطاله لقضية الرؤية، إلى استراتيجية تسريد الرّد؛ بمعنى أنّه يجعل من سرد الأمثلة لوقائع وأفعال متنوعة داخل خطابه وسيلته لإبطال قضية الخصم، وإثبات قضيته البديلة، على اعتبار أنّ السرد حجة، وأداة بلاغية يعمل على الإقناع بصدق القضية، وتثبيتها لدى الجمهور.

وعلى هذا النحو، فإنّ خطابات ابن المنيّر العقدية تزخر باستراتيجية تسريد الرّد، ومن ذلك ردّه على تأويل الزمخشري لقوله تعالى: ﴿وَيسألُكَ أهلُ الكتابِ أن تُنزّلَ عَليهمْ كتَابًا مِنَ السّماءِ فَقَدْ سَألُوا مُوسَى أكبرَ مِن ذَلكَ فَقالُوا أَرنَا اللهَ جهْرةً فَأخذَتهُمُ الصّاعقَةُ بِظُلمِهمْ﴾ (النساء: 153)، حيث يقول: "وغفل عن كون اليهود اقترحوا على موسى عليه السلام خصوصية علّقوا إيمانهم بها، ولم يعتبروا المعجز من حيث هو كما يجب اعتباره فقالوا: ﴿لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ (البقرة 22)، فهذا الاقتراح والتعنت يكفيهم ظلما، ألا ترى أن الذين قالوا: لن نؤمن لك حتى تنزل علينا كتابا من السماء، أو حتى تفجر الأرض، أو يكون لك بيت من زخرف، كيف هم من أظلم الظلمة، وإن كانوا إنما طلبوا أمورا جائزة... والعجب بتنظير هذا السؤال لو كان المسؤول جائزا، كسؤال إبراهيم عن إحياء الموتى على زعم

الزمخشري، غفلة منه عما انطوى عليه سؤال إبراهيم عليه السلام من صريح الإيمان، حيث قال له تعالى: ﴿أولم تؤمن قال بلى﴾ (البقرة: 260)، وعما انطوى عليه سؤال هؤلاء الملاعين من محض الكفر والإصرار عليه في قولهم: ﴿لن نؤمن لك﴾. فصدروا كلامهم بالجحد والنفي"[1].

يدرك الناظر في خطاب ابن المنيّر بأنّه خطاب ينحو استراتيجية تسريد الرّد، وذلك انطلاقا من تضمين خطابه العديد من الأمثلة السردية التي تدعم قضيته، وتبطل قضية خصمه. ففي خضم ردّه على تأويل الزمخشري للآية الكريمة، بحيث جعل منها الخصم وسيلة لخدمة قضية من القضايا التي تدخل في أصل من الأصول الخمسة، وهي قضية نفي جواز رؤية الله جلّ وعلا في الآخرة، إذ جعل من الآية حجته على منع رؤيته تعالى مطلقا، بزعمه أنّ الله تعالى عاقب طالبي الرؤية برميهم بالصاعقة، لأنّ طلب رؤية الله ليس بجائز عليهم؛ فأصبحوا من الظالمين، فالظلم متعلق بطلبهم للرؤية؛ مستدلا على ذلك بأنّ سيدنا إبراهيم، عليه السلام، "سأل الله أن يريه إحياء الموتى، فلم يسمه ظالما ولا رماه بالصاعقة"[2]؛ ومن ثم جاء ردّ المتكلم على مزاعم خصمه، باعتباره زعما "محالا عقلا دنيا وآخرة"[3]، مدعما ذلك بثلاث وقائع سردية مختلفة تدحض وتبطل ما ذهب إليه خصمه، وهي:

[1]. نفسه، 1/ 584.
[2]. الكشاف: 1/ 598.
[3]. نفسه، 1/ 584.

- ✓ واقعة اشتراط اليهود على سيدنا موسى عليه السلام رؤية الله جهرا شرطا لإيمانهم به.
- ✓ واقعة اشتراط الكفار على رسول الله ﷺ أمورا شرطا لإيمانهم به.
- ✓ حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام مع الله تعالى حول إحياء الموتى.

تجسد الوقائع السردية السابقة الدعوى وتخدم مشروع الإقناع، من حيث هي حجج تبطل زعم الخصم، وخاصة إذا كانت وقائع سردية مستمدة من المصدر الأول "القرآن الكريم"، باعتباره حجة عليا لدى المسلمين، ودستورهم الذي يفصل في قضاياهم العقدية. وما دام الأمر كذلك، فإنّ المتكلم اختار الرّد على خصمه من القرآن الكريم لكي يكون ردّه مؤثرا، وعلى درجة كبيرة من التّصديق، فالجمهور يزكي كل وارد من القرآن الكريم، لأنه محل إجماع وتوافق بين الجمهور عامة؛ وبالتالي يصبح ردّ المتكلم ممتلكا الحق، ومحتكرا اليقين من مصدره.

إنّ لجوء المتكلم إلى تسريد الرّد عن طريق إيراده ثلاث وقائع سردية من القرآن الكريم، سياسة بلاغية ذات وظيفة تأثيرية تتمثل في شد المتلقي وتوريطه في القضية، بحيث يكون ملزما بعقد مقارنات بين ما أورده الخصم وبين ردّ المتكلم، فهذه الوقائع تحمل بين طياتها دعوة إلى إعمال العقل

لإدراك الحقيقة التي طمسها الخصم؛ ومن ثمة نادى المتكلم مبطلا دعوى الخصم إلى التّدبر في الوقائع منها: "اشتراط الكفار على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمورا شرطا لإيمانهم به". فإذا كان الخصم يجعل الرؤية ممتنعة يوم القيامة، بوصفها طلبا معجزا استحق طالبها الصاعقة ونعت بالظالم، انطلاقا من الآية التي انطلق منها، والمتضمنة لسؤال اليهود لموسى عليه السلام، فإنّ المتكلم يأتي بواقعة مشابهة، في سياق الاستشهاد، من حيث هي حجة سلطة تعمل على دعم دعواه وترشيح تصوّره، متمثلة في طلب الكفار من الرسول، ﷺ، أمورا عظيمة مثل: (تنزيل كتاب من السماء خاص بكل واحد من الكفار، تفجير الأرض عيونا، امتلاك بيت من الذهب). ولعلّ رهان المتكلم البلاغي يتجلى في تحريك عقول الجمهور لعقد المقارنة بين الواقعتين للخلوص إلى أنّ خصمه لا يبتغي تنوير المتلقي بحقيقة الآية، بل غرضه الأسمى تضليله "بدفائنه الخفية"[1]، التي تخدم فكره الاعتزالي وأصوله؛ لذلك تكررت دعوة المتكلم في خطاباته إلى تدبر آراء خصمه العقدية، والتعقل لها، لأن العقل أداة المسلم لإبطال الأوهام، وإجلاء الحقائق. هكذا عمل المتكلم على إبطال دعوى الخصم بواسطة استراتيجية تسريد الرّد، بحيث أتاحت له فرصة "إبلاغ الغرض وتوصيله على نحو مؤثر"[2].

1. الانتصاف: 2/ 26.
2. محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، (نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات)، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2017: ص 115.

4- الوجوه الأسلوبية آلية للدفاع عن عقيدة المتكلم

شيّد ابن المنيّر خطاب "الانتصاف" تشيّدا اتسم ببناء أسلوبيّ يتميز بجمال الصياغة وحسن السبك، غير أننا لن ننظر إلى الأسلوب في بعده الجمالي؛ أي بوصفه حلية تزيينية يأتي به المتكلم لإضفاء الجمالية على خطابه، بل سنقاربه من منظور بلاغي يرى أنّ "الصور لها أهداف مماثلة بدرجات متفاوتة؛ خلق الرؤية لترسيخ الخطاب في ذاكرة المتلقين، وتجسيد الحجج المجردة، وتحسين الخطاب للإقناع، وتقويته للتأثير"[1].

تحضر الوجوه الأسلوبية في خطاب ابن المنيّر حضورا مكثفا، ما دامت تمثل قوة بلاغية، يهدف بواسطتها، في مقام تواصلي معين، إلى كسب تصديق المخاطب، وإبطال دعاوى خصمه العقدية. فليس غريبا تضمين ردوده بالاستعارة، والكنايات، والأساليب الإنشائية: (الاستفهام، والتعجب، والأمر والنهي، والتوكيد..)، ويستند على الالتفات والاستدراج وغيرها. ومن هذا المنطلق سنحاول الاكتفاء بتبيان دور أحد الوجوه البلاغية في خدمة عقيدة المتكلم، وإبطال عقيدة الخصم، ويتعلق الأمر بـ:

5- التوكيد المتنوع وبلاغته: قضيتا "الشفاعة" و"الملائكة والأنبياء":

يعدّ التوكيد من الوجوه البلاغية التي حظيت بعناية القدامى والمحدثين نظرا لدوره البلاغيّ الفعّال في الخطاب، حيث يقدم "أعظم فائدة

[1]. نفسه، ص 310.

يستغني عن الاستشهاد"[1]؛ بمعنى أنّ حضوره داخل الخطاب هو بمثابة حجة ودليل. ولعلّ اللافت للنظر في "الانتصاف"، انبناء خطاباته على التوكيد بأنواعه المتعددة، وهذه الخاصية تحيل على إبداع المؤلف في الأسلوب بما يتناسب والقضايا التي يرّد عليها، وطبيعة الأهداف التي يصبو لتحقيقها؛ مما يبرهن على وعي المؤلف بمركزيته، من حيث هو "لفظ يراد به تثبيت المعنى في النفس والعين، وإزالة اللّبس عن الحديث أو المحدّث عنه"[2]، وغيرها.

انطلاقا من مركزية التوكيد، ننظر في ردود ابن المنيّر العقدية في سياق الرّد على تأويلات خصمه للآيات المتعلقة بقضيتي "الشفاعة" و"الملائكة والأنبياء"، وقد جاء انتصاره للقضيتين، وإبطال تأويل خصمه حولها، باعتماد التوكيد بأنواعه، حيث جعل منه أداة بلاغية لرد انحرافات الخصم، وتبكيت مزاعمه. ولأنّ ردوده اعتمدت بكثرة التوكيد، ارتأينا الاقتصار على ردّين، والجدول الآتي يبيّنهما:

الآية المؤولة	القضية المتضمنة	خطاب الرّد	نوع التوكيد
1 _ قال تعالى: ﴿واتّقُوا يَومًا لَا تَجزِي نَفسٌ عَنْ نفسٍ		_ "... قد وردت آي كثيرة ترشد إلى تعدد أيامها واختلاف أوقاتها، منها	_ التوكيد

[1]. أبو جعفر النّحّاس (ت 338ه)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1988: 1/ 54.

[2]. ابن عصفور الإشبيلي (ت 669ه)، شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير)، تحقيق: صاحب أبو جناح، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999: 1/ 286.

شَيئًا وَلَا يُقبلُ منهَا شَفاعَةٌ ولا يُؤخَذُ مِنهَا عَدلٌ وَلَا هُمْ يُنصرُونَ﴾ (البقرة: 48).	_الشفاعة.	قوله تعالى: ﴿فلَا أنسَاب بَينَهُم يَومئِذٍ وَلَا يتَسَاءلُون﴾ (المؤمنون: 101). الانتصاف: 1/ 136.	بالحرف "قد".
2 _ قال تعالى: ﴿قلْ لَا أقُولُ لَكمْ عندِي خَزَائنُ اللهِ ولا أَعلمُ الغَيْبَ ولا أقُلُ لكُمْ إنّي ملكٌ﴾ (الأنعام: 50).	_الملائكة والأنبياء.	_"ولعمري إنّ ظاهر الآية يؤيده، فلذلك انتهز الفرصة في الاستدلال بها ولمخالفة أن يقول: إنّما وردت الآية ردا على الكفار...". نفسه: 2/ 25.	_ التوكيد بالقسم.

إنّ ردود المتكلم على تأويلات الخصم، والتي ضمّها الجدول، تتميز بتركيزها على التّوكيد بمختلف أنواعه؛ إذ نجده يشغله في قضيتين مختلفتين تشغيلا ينطوي على تحقيق غاياته ومراميه.

المثال الأول: إذا نظرنا إلى ردّ المتكلم على قضية "الشفاعة"؛ ندرك بأنّه يوظف التوكيد بحرف "قد"، وهو حرف له معنى في الفعل، "وهو معنى خاص بثبوت وتحقيق هذا الفعل، وكذلك يدل على أحد أزمان الفعل فإن دخل على الماضي أفاد تحقيق المعنى"[1] ؛ أي توكيده. ولعلّ توظيفه هذا جاء في سياق إبطال رأي خصمه الذي يرى أنّ الشفاعة موجبة للمؤمنين فقط، "ولا

1. محمد حسن أبو الفتوح، أسلوب التوكيد في القرآن الكريم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1995: ص 193.

تقبل للعصاة"[1] الموحدين، ومن أجل إبطاله لجأ للتوكيد بحرف "قد"، فأكد به على معنى أورده في سياق ردّه، هو أنّ الله تعالى جاء بكلمة "يوم" في الآية منكرة؛ أي غير محددة؛ وبالتالي فإنّ أيام يوم القيامة متعددة ومقدرة بخمسين ألف سنة، وليس يوما واحدا؛ فهناك "بعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة، وبعضها هو الوقت الموعود"[2]. ولتأكيد هذا المعنى الجديد، جاء بـ"قد" بعد الفعل الماضي تحقيقا وتأكيدا على ما ذهب إليه، مدعما ذلك بحجة السلطة المتمثلة في الآيتين الكريمتين اللتين تدلان على "يومين مختلفين متغايرين"[3]، واللتين أسهمتا في إنتاج الخطاب، ومنحه القوة الإنجازية.

إنّ إقناع المخاطب بالمعنى الجديد تولّد من قياس مضمر عقده المتكلم بين "أيام القيامة المتعددة" وبين "الشفاعة"، إنّه يقوم بقياس المعنى الظاهر/ يوم القيامة المتعدد على المعنى المضمر/ الشفاعة ليصل إلى نتيجة هي أنّ المضمر، انطلاقا من الظاهر، متعدد ومختلف يشمل الفئتين معا، وليس فئة واحدة. لقد نقل المتكلم بهذا الربط بين المعنيين الشفاعة من حكم المفرد إلى حكم المتعدد؛ وبهذا أبطل رأي خصمه، وثبّت المعنى الجديد وأكده في أذهان المتلقين.

---

1. الكشاف: 1/ 150.
2. الانتصاف: 1/ 136.
3. نفسه، 1/ 137.

المثال الثاني: وإذا انتقلنا إلى الآية 50 من سورة الأنعام، باعتبارها تدخل في رد المتكلم على خصمه في قضية "الملائكة والأنبياء"، نجد المتكلم يعتمد التوكيد بالقسم، وذلك في قوله: "ولعمري..."، كونه قسما ظاهرا وصريحا، لأنّه استدل عليه بحرف القسم "اللام"، غير أنّه يفيد "توكيد ما يقسم عليه"[1]. وما دام القسم يفيد التوكيد، توكيد خبر المتكلم وتقريره، فإنّ الأخير استغله داخل الخطاب، حيث جعله أداة لإبطال قضية تفضيل الزمخشري للملائكة على الأنبياء مقرّا بذلك في "الكشاف"، عندما قال: "ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة"[2]. وقد تصدى المتكلم برد انبنى على التوكيد بالقسم، إذ صدّره باستهلال يحتوي جملة قسم رغبة في لفت النظر إلى أنّ ما يحويه ردّه فيه كشف لحقيقة ادعاء خصمه، وفيه شدّ للجمهور وتهيئه نفسيا لتقبل مضمون الخطاب والتفاعل معه. إنّ هذا التوكيد بالقسم بمثابة قناة اتصالية لها موقعها الكبير في تسيير الخطاب وتوجيهه، بل بنائه بناء يخدم المتكلم ودعواه العامة.

بعد الفراغ من تحقيق الوظيفة الانتباهية انطلاقا من لفت انتباه الجمهور إلى ردّ المتكلم، مرورا إلى جلبه لساحة الخطاب للتفاعل معه عن طريق استهلال بلاغي يعتمد التوكيد بالقسم، حيث وفرّ للمتكلم فرصة الرّد

[1]. مصطفى ديب البغا، ومحيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، ودار العلوم الإنسانية للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1998: 1/ 211.

[2]. الكشاف: 2/ 25.

على تصور خصمه العقدي، لجأ المتكلم إلى استغلال الوجه الأسلوبي لإبراز منهج الخصم في التعامل مع الآيات، فأكد بـ"لام الابتداء" أنّ رأي خصمه مبنيّ على استغلال الآيات التي تخدم معتقداته؛ بمعنى أنّه يتعامل مع الآيات أو القرآن بصفة عامة بمنطق فكري اعتزالي صرف، فيجعل آياته تشهد بما يقوله فكره. وبتعبير آخر، إنّه يلعب لعبة تأويلية حذقة، فكلما صادف آية تناصر عقيدته جعلها محكمة؛ أي "أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه"[1]. أما الآيات التي تخالف عقيدته فهي متشابهة؛ بمعنى متشابهات محتملات ﴿هُنَّ أُمُّ الكتاب﴾؛ أي أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها، ومثال ذلك ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ (الأنعام: 103)[2]، وهي التي تحتاج إلى التأمل والاستدلال والتأويل، والحل الذي يجعل كل آي القرآن يوافق عقيدته هو رد المتشابه محكما عن طريق التأويل، سلاحه في ذلك المجاز، بوصفه وسيلة تأويلية تستوعب جميع العبارات التي توحي بالتشبيه.

ولعلّ كشف هذه الخطة الذهنية المحكمة كفيل بجعل تصورات الخصم محلا للشك والرّيبة، وهو غرض التوكيد بالقسم أساسا، في هذا المقام، والذي يبتغي منه المقسم أو المتكلم خلق الشك في آراء خصمه؛ فيكون بذلك الجمهور عارفا بمنهج الخصم في التعامل مع الآيات، وراسما لصورته في ذهنه، بوصفه رجلا يطوّع الآيات لمعتقداته الخاصة، ومستغلا

---

1. نفسه، 350/1.
2. نفسه.

الفرص لتمريرها عبر تلك الآيات، كأنّ المتكلم يحذر الجمهور المركب من الانسياق مع آرائه، لأنها سرعان ما تنكشف حقيقتها بالحجة والبرهان.

الخاتمة

كانت البلاغة وما زالت أداة طيّعة في يد المتكلم الذي يصبو لتحقيق المنفعة. ولعلّ مقاربتنا لإحدى الخطابات التي تدخل في "خطاب الرّدود"؛ تبيّن لنا أنّ البلاغة تمتلك أدوات جعلت خطاب الرّد خطابا قادرا على تحقيق غايات المتكلم ومراميه، انطلاقا من استراتيجياتها أو سياساتها القولية، أو عوالمها الرحبة، وهي منطلقات تصنع خطاب الرّد، وتساعد المتكلم على تحقيق هدفه من الخطاب.

لقد انشغل بحثنا بتبيان دور البلاغة في رد ابن المنيّر/ المتكلم على آراء الزمخشري/ الخصم في مسائل العقدية. وقد خلصنا، في هذا الإطار، إلى النتائج الآتية:

- حظي "الانتصاف" بمكانة متميّزة في التراث العربي القديم نظرا للقضايا المتنوعة (عقدية، نحوية، بلاغية، لغوية...) التي عالجها المؤلف بأسلوبه البياني الرفيع، غير أنّ اللافت للنظر هو طغيان القضايا العقدية عليه، بحيث جعله المؤلف منبرا للرّد على خصومه من المعتزلة (الزمخشري)؛ لذلك عدّ "الانتصاف" كتابا جاء نتيجة

التفكير العقدي. كما اعتبر ذا إطار نوعي يدخل في خطاب الردّود من خلال مجموعة من الإشارات النّصية الدالة.

- الخطاب في "الانتصاف" خطاب بليغ، فقد جعل المتكلم من البلاغة أداته الرئيسية للدفاع عن عقيدته، وإبطال تصورات خصمه انطلاقا من استراتيجيات خطابية، مثل "الانزلاق اللفظي"، و"تسريد الرّد". بالإضافة إلى اعتماد الوجوه الأسلوبية توظيفا يقوي في خطاب الرّد الجانب الإقناعي، ممثلا في أسلوب التوكيد بأنواعه المختلفة.

وختاما، فإنّ كتاب "الانتصاف" خطاب في الرّد، سعى فيه المتكلم للرّد على خصمه بردود تميزت بطاقة بلاغية مؤثرة، حيث استغل طاقات البلاغة المختلفة انتصارا لقضايا عقدية مختلفة. ومن جهة أخرى، فإنّ "الانتصاف" احتوى العديد من الخطابات التي تدخل في قضايا نحوية ولغوية وبلاغية أخرى، يمكن مقاربتها، مستقبلا، في إطار ما اصطلح عليه بـ"خطاب الرّدود".

قائمة المصادر والمراجع

أولا- الكتب:

(1). أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري الخوارزمي (- 538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به، ورتب حواشيه محمد السعيد محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2016.

(2). أبو جعفر النحّاس (ت 338هـ)، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1988.

(3). أحمد بن محمد الإسكندري (ت 683هـ)، الانتصاف من الكشاف، دون اسم الناسخ، تاريخ النسخ: 1103هـ، عدد الأوراق 525 ورقة، مكتبة الحرم المكي، مكة المكرمة، محمّل من موقع: كتاب بديا، ketabpedia.com

(4). ابن عصفور الإشبيلي (ت 669هـ)، شرح جمل الزجاجي (الشرح الكبير)، تحقيق: صاحب أبو جناح، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999.

(5). الفضل بن الحسن الطّبْرسي، مجمع البيان، في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، دار المرتضى، بيروت، 2005.

(6). القاضي إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب، في معرفة أعيان المذهب، تحقيق مأمون بن محيي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.

(7). جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1384هـ.

(8). حاجي خليفة، كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ب.ط، ب.ت.

(9). عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، (مقاربة لغوية تداولية)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.

(10). علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010.

(11). كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ب.ت.

(12). مصطفى ديب البغا، ومحيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، ودار العلوم الإنسانية للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1998.

(13). محمد حسن أبو الفتوح، أسلوب التوكيد في القرآن الكريم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1995.

(14). محمد سبيلا، الإيديولوجيا نحو نظرية تكاملية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992.

(15). محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016.

(16). محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2015.

(17). محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، (نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات)، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2017.

(18). هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة: محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.

ثانيا- المجلات والأطاريح:

(1). محمد حسين عبد الله، المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتى، مجلة البيان، العدد 368، الكويت، مارس 2001.

(2). محمد سلامة محمود حسن، تعقبات ابن المنيّر البيانية على الكشاف وأثرها في التفسير، (أطروحة دكتوراه)، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، إشراف زكريا علي الخضر، 2014.

التشكل الأخلاقي للباطوس في الخطاب السجالي
مقاربة بلاغية حجاجية للردود
على كتاب "صحيح البخاري .. نهاية أسطورة"[1]

ذ.ياسين الشعري،
طالب باحث في سلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية- تطوان.

مقدمة:

نسعى في هذا البحث إلى الكشف عن التشكل الأخلاقي للباطوس في السجالات والردود التي أثارها كتاب رشيد أيلال (صحيح البخاري.. نهاية أسطورة). وهي ردود تنتمي إلى الخطاب الديني، لأنها تعالج قضية دينية تتعلق بصحيح البخاري، فقد اهتمت بنقد هذا الكتاب، وبيان تهافت حجج صاحبه، ونقض ادعاءاته... وتمثل هذه الخطابات أحد أهم الصراعات الفكرية المعاصرة التي دار رحاها بين الأصوليين والعلمانيين؛ فقد تلقف بالنقد كتاب أيلال - العلماني - مجموعة من الدارسين والشيوخ الذين يقدمون أنفسهم في صورة الحماة لدين الله، كما انخرط في هذه السجالات

[1] رشيد أيلال، صحيح البخاري .. نهاية أسطورة"، دار الوطن، ط 1، 2017.

جمهور واسع تختلف انتماءاته المذهبية والدينية... الأمر الذي جعلنا نهتم في هذا البحث بتحليل ثلاثة أنواع من الخطابات (التصريحات- المقالات- تعاليق القراء على منشورات أيلال حول كتابه)، لجأ فيها أصحابها، لتهييج عاطفة المتلقي والزيادة في وقع التأثير على النفوس، إلى تقديم أنفسهم في صورة أخلاقية تارة، وفي صورة متأثرة تارة أخرى، حرصا على أن يكونوا والمتلقي لحمة واحدة، ضمانا لقرب المسافة ما بينهما أولا، ورغبة في نقل ما يشعرون به إليه ثانيا، ليتسنى لهم بذلك جعله منخرطا معهم في المضامين التوجيهية ومشاركا إياهم عواطفهم وانفعالاتهم.

وننطلق في هذا البحث من افتراض أساس يرى أن الإيتوس والباطوس لكونهما متعلقين بالذات - ذات المتكلم وذات المخاطَب - أي إنهما استراتيجيتان حجاجيتان ذاتيتان؛ لا ينفصلان، بل قد يتداخلان، فيخدم أحدهما الآخر، بناء على ما يكون العمدة في الخطاب، فحرص الخطيب على التوافق مع مستمعيه يدفعه إلى تعزيز خطابه العاطفي - الذي يراهن فيه على إثارة الأهواء (الباطوس)- ببناء صورة الذات المتأثرة بمضامين هذا الخطاب، وتدعيم الخطاب القائم على بناء صورة الذات (الإيتوس) بإثارة أهواء المستمع وتحريك عواطفه وانفعالاته...

بناء على ذلك، نسعى في هذا المقال إلى الكشف عن الكيفية التي يقدم بها المتلفظ ذاته، وتعمل على التأثير في المتلقي عاطفيا، فالإيتوس رغم

كونه استراتيجية خطابية قائمة الذات يتداخل في الخطابات المدروسة مع الباطوس[1]، لأن «أفضل وسيلة لإثارة الأهواء في السامعين هي أن يشعر بها الخطيب نفسه»[2]، أن يبكي ليُبكي، ويحزن ليُحزن، ويغضب ليُشعرهم بالغضب، ويخاف ليبعث الخوف في النفوس، حتى وإن كان يتوخى في خطابه التأثير في المتلقي، وليس التعبير عما يجيش في صدره من مشاعر وانفعالات. على هذا النحو لا يعرى الإيتوس في خطابات المساجلين من نزوع عاطفي، فهو يحتوي العاطفة، ويعمل على تشكيلها «فأن يظهر الخطيب منفعلا لا يعني سوى سعيه إلى تحريك انفعالات السامع»[3]. لذلك حرص المساجلون على الظهور بمظهر انفعالي تارة وأخلاقي تارة أخرى لإثارة وجدان المتلقي. وقبل أن نتوقف عند الصور التي بناها المساجلون لأنفسهم بهدف التأثير في الجمهور سنتوقف في البداية عند تعريف الخطاب السجالي وإبراز خصائصه ومقوماته.

[1] اهتممنا في مناسبة سابقة بدراسة البناء الحجاجي للباطوس في الردود على كتاب رشيد أيلال، وكشفنا عن أهم الانفعالات التي تعمل هذه الخطابات على إثارتها، كالخوف والغضب والتحفيز... يُنظر: ياسين الشعري، الحجاج العاطفي في الخطاب السجالي- مقاربة حجاجية للردود حول كتاب "صحيح البخاري.. نهاية أسطورة" لرشيد أيلال، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، العدد 71، أكتوبر 2021.

[2] ميشيل لوجيرن، نقلا عن: في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط 1، 2017، ص 269.

[3] المرجع نفسه، ص 295.

1-الخطاب السجالي: محاولة في بناء المفهوم

يواجه الباحث في الخطاب السجالي، الراغب في اكتشاف مكوناته وأسسه وخصائصه، مجموعة من الإشكالات النقدية والمعرفية، تجعل التصدي لهذا النوع من الخطابات أمرا محفوفا بعديد من المزالق والمشكلات الابستمولوجية، وتسمه بطابع «الخطاب الإشكالي»[1]، الذي يعبر عن علاقة تصادم ما بين أطاريح أطرافه ومواقفهم حول قضايا ابستمولوجية معينة، حيث تتصارع فيه الذوات لإثبات نفسها ونفي الآخر المناوئ لها، ولهذا تتخذ علاقة أطراف هذا الخطاب طابعا إشكاليا يتوافق مع طبيعة هذا الخطاب نفسه.

من بين تلك المشاكل ما يتعلق بتعريفه، فمفهومه زئبقي يختلف من باحث إلى آخر، إذ ليس من السهل أن نعطيه تعريفا جامعا مانعا، يحيط بكل خصائصه الأجناسية والفنية، لأنه خطاب متلون يكتسي كل مرة خصائص جديدة حسب السياق الذي يرد فيه، نظرا لتمايز مرجعياته وتداخلها مع مختلف الخطابات أدبية كانت أو سياسية أو دينية أو فلسفية... وهذا التداخل هو الذي يجعل التنظير للخطاب السجالي أمرا في منتهى الصعوبة. أضف إلى ذلك أنه يتمتع - عند العرب - بغنى معجمي[2]

[1] أحمد عبد الفتاح يوسف، الخطاب السجالي في الشعر العربي تحولاته المعرفية ورهاناته في التواصل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2014، ص 23.

[2] ذكر توفيق الزيدي مجموعة من المصطلحات التي تعبر عن السجال في الثقافة العربية، وقد قسمها إلى قسمين هما: "مصطلحات عامة" تعبر عن المتصور الرئيس لخطاب السجال

يصعب معه ضبط هذا المفهوم وتحديده تحديدا دقيقا. وهذا ما جعلنا نفحص في بداية هذا المقال مفهوم الخطاب السجالي، ونسعى إلى تعريفه، وإبراز خصائصه، انطلاقا من منظور مغاير لما دأب عليه الباحثون في نظرهم إلى هذا النوع من الخطابات، فقد ساد عندهم اعتباره خطابا لا أخلاقيا، يخرق قواعد التواصل والحوار، ويطيح بمبدأ التعاون ما بين الأطراف لإنشاء حوار فيه قدر من احترام الخصم وتوقيره.

1-1- تعريف الخطاب السجالي

يعد الخطاب السجالي شكلا من أشكال التفاعل الخطابي، وحدثا تلفظيا، قائما على التواصل بين الأنا والآخر، يحيل على معنى المبارزة بين الخصمين، ويقوم على اختلاف قد يبلغ حد الخصومة والحرب، بتعبير أركيوني[1]، إلا أنه مع ذلك يبقى خطابا ابستمولوجيا، يسعى إلى بناء المعرفة أو المشاركة في بنائها، من خلال قيامه على تقديم بديل ابستمولوجي يغني المعرفة، ويُرسي مبدأ الاختلاف في الرأي، ويدافع عن قيمة الإبداع، الذي يناقض التبعية والتحجر والاحتفاء بما هو سائد في الأوساط الثقافية.

وهو: التباري، ومن هذه المصطلحات: المماتنة، المطاولة، المقاومة، المنازعة، الإجازة والتمليط... وتعبر الأخرى عن المتصور الثاني للسجال وهو: التساوي ومنها: المواءمة، المحاتنة، المباهلة، والمساماة... أما النوع الثاني من المصطلحات فيسميه بـ "المصطلحات الخاصة" ومنها: المفاخرة، التي تولدت عنها مصطلحات وأساليب أخرى في التباري كالمنافرة والمعارضة والمناقضة، كما عبر عن السجال أيضا بالمقارضة والمراجزة... انظر كتابه: "جدلية المصطلح والنظرية النقدية"، منشورات قرطاج، تونس، 2000، ص 171-177.

[1] باشا العيادي: فن المناظرة في الأدب العربي دراسة أسلوبية تداولية، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014، ص66.

فالخطاب السجالي خطاب محكوم بالتمرد على ما ترسخ في الوعي المجتمعي، يحاول فرض رؤى الذات المساجلة وتصوراتها عن الوجود، يأبى أن ينقاد لِما يكلس الإبداع، لِما ينظر للمتوارث/ المتعارف عليه على أنه الأنموذج الذي ينبغي اتباعه والاحتفاء به. فهو يحركه سؤال الانزياح عن السائد والمألوف، وبالتالي الرغبة في تقويضه وتجاوزه وإحلال وعي جديد محل وعي قديم، يدعي أن من صفاته الزيف والتبعية للموروث والمتقادم، مدفوعا في ذلك برغبة التماهي في الأنساق الجديدة، التي يفرضها تطور الثقافة، وعدم استقرارها واستنادها إلى أنموذج واحد وأوحد. ومن ثَمَّ، يمكن وصفه بأنه خطاب مُفكِّكٌ للأنساق المعرفية والثقافية السائدة، يحاول بناء أنموذج ابستمولوجي أو ثقافي جديد، ينطلق من القديم في محاولة لتجاوزه والبناء عليه، أي إن السؤال الذي يحركه ليس كشف زيف القديم فقط، وإنما أيضا محاولة بناء بديل له، من خلال عملية ابستمولوجية تكشف عن قدرة الذات على «الاستيعاب والتحول؛ ومن ثمة قدرتها على إعادة تنظيم العلاقات والفكر على أسس جديدة تستوعب فيها "الأنا" "الآخر" في صيغة اجتماعية حضارية فعالة وبناءة»[1].

بيد أنه يقوم على مفارقة أساسية متمثلة في كون آلياته غير متوافقة مع الغاية التي يرومها، فهو - في طموحه إلى بناء المعرفة - لا يكف عن المواجهة والعنف اللفظي واستخدام الأساليب العدوانية في سبيل هدم فكرة

[1] الخطاب السجالي في الشعر العربي، مرجع سابق، ص 11.

وترسيخ أخرى، إلا أن هذه المفارقة ليست أصلا في الخطاب السجالي، بل هي نتاج لهوى الإنسان الذي يطمح إلى فرض ذاته والإعلاء منها على حساب الحط من الآخر والتغلب عليه. ولعل هذا يجعلنا نفهم لماذا كان يُنظر إلى الخطاب السجالي نظرة دونية قدحية، تحاول أن تحط من قدره، وتسمه بميسم الخطاب العدواني الذي لا يتوخى هدفا غير النيل من الآخر/ الخصم.

إننا لا نُنْكِر أن الخطاب السجالي كما يعرفه بلانتان «حرب نخوضها بالكلمات، وتكون حربا دفاعية من طرف شخص عنيد يرفض بدون سبب أن يغير رأيه»[1]، وأنه كثيرا ما يؤول إلى «حرب ضروس تتخذ أشكالا عديدة»[2]، إلا أنه لا يمكننا أن ننفي عنه طابعه الابستمولوجي، فهو يساهم في بناء المعرفة رغم أن استراتيجياته قائمة على العنف والبسط والقهر والعنف اللفظي، فهو لم يوجد كي يركن لذلك فقط، حقا أن هذه هي أهم مظاهره، وأن الشائع منه ذاك الذي يتوخى أساسا التهجم على الخصم والنيل منه، لكن هذا لا يجب أن يُنسِيَنا ما له من دور في تطوير المعرفة، وكشف الزائف منها، وإعادة بنائها بناء جديدا يحاول أن يتجاوز القصور والهنات التي كانت ماثلة في الأنموذج القديم قبل تدخل السجال ليعيد رسم خريطته ومناقشة بعض مبادئه...

[1] فن المناظرة في الأدب العربي دراسة أسلوبية تداولية، مرجع سابق، ص148.

[2] المرجع نفسه، ص148.

تحكم أطراف الخطاب السجالي الرغبة في تجاوز الخصم والنيل منه والحط من قيمته، وإظهار التفوق المعرفي عليه، وينشدون الوسائل العدوانية آلية لهذا التجاوز، فمن كانت له القدرة على مجاراة السجال إلى النهاية ينتصر على خصمه في هذه المعركة الاستعارية، التي لا يتورع أطرافها عن استخدام أساليب مشينة للتفوق على الآخر المناقض، إذ يلجؤون في الأعم الأكثر إلى: إقصاء الآخر ونسف جهوده، وتفريغه من جوهره، ويغلب على لغتهم طابع الرفض والإقصاء، حتى وإن كان هذا الإقصاء إقصاء ابستمولوجيا وليس ماديا[1]، وتتطلب بيئة خطابهم السجالي حسب ووترهينقراف قدرا من عدم الارتياح وعدم الصفو وتوافر عنصر التهديد[2].

وبهذا، يمكننا تعريف الخطاب السجالي بأنه ذلك الخطاب الاختلافي الذي يجري بين طرفين أو أكثر، لكل واحد منهما موقف مخالف للآخر، يسعى إلى إلجامه وتبكيته، وبيان فساد ما يذهب إليه، فالمساجل يروم «إعادة تشكيل العالم ومكوناته المختلفة، ليصبح مطابقا لفرضياته»[3]، يهدم السائد والمألوف والرتيب، ويتجاوزه إلى ما هو جديد وغير متداول، ويعيد بناء العالم، فيشكله انطلاقا من رؤاه وتصوراته. بعبارة أخرى يحاول هذا النوع

---

[1] الخطاب السجالي في الشعر العربي، مرجع سابق، ص 12.

[2] معجب العدواني وضياء الكعبي، الخطاب السجالي في الثقافة العربية، دار الانتشار العربي، ط1، 2012، ص15.

[3] هيثم سرحان، بلاغة الخطاب السجالي- مقاربة تداولية في مراسلات أبي جعفر المنصور والنفس الزكية، الأبحاث عدد 60--61 (2012 -2013)، ص65.

من الخطابات أن يبني تصورات جديدة، لا تخضع لمنطق الكائن والموجود والمعيش إلا لماما، مما يعني أن مبدأه نابع أساسا من عقد الاختلاف مع المتلقي، فالمساجل يلجأ إلى عرض مجموعة من الحقائق، انطلاقا من ادعاءات ذاتية شخصية، وهذا ما يجعل الخطاب السجالي خطابا إيديولوجيا، يتخذ سمته من مضامينه الإيديولوجية التي تشد الباب في وجه الاتفاق وتشرعها أمام الاختلاف في الرأي والتعددية.

ولما كان الخطاب السجالي خطابا غايته تفكيك الأنساق المعرفية والثقافية، فهو لا يتورع - لتحقيق مراده - عن المزج بين ما هو معرفي وما هو شخصي، فيكشف بالتالي عن ممارسة خاصة به، ينفرد بها عن باقي الخطابات الأخرى، إذ يستخدم مختلف الاستراتيجيات الخطابية بما يتلاءم مع القصد الذي يرومه، فالكلمة تصبح فيه ذات دلالة خاصة، وصور الأسلوب تصبح محملة بطاقات سجالية تخول لها أن تحيا وتتطور ضمن هذه العملية الإشكالية المعقدة، التي تكشف عن خطاب مختل بين طرفين خصمين لبعضهما، كل واحد منهما له تصور مغاير عن الآخر، يتجرأ على خصمه، سعيا إلى التفوق عليه وإسكاته، فالخطاب السجالي «وليد فعل السجال، ومماثله في التباري والتنافس والرغبة في الغلبة والفلج على الخصم»[1]. وهذا المعنى هو ما تشير إليه الدلالة اللغوية لمفهوم السجال، إذ

[1] باشا العيادي، السجال في الأدب العربي، أشكاله ووظائفه (الجاحظ أنموذجا)، مجلة الأزمنة الحديثة، الرباط، المغرب، ع 5، 2012، ص 199.

تلتقي المعاجم اللغوية في تعريفها للسجال للدلالة على معنيين هما المبارزة والتنافس، وتربطه بمجالي السقي والحرب، جاء في لسان العرب: «سجال جمع سِجْل وسَجْل وهو: الدلو الضخمة المملوءة ماء، وساجل الرجل باراه... وأصل المساجلة أن يستقي ساقيان، فيخرج كل واحد منهما في سَجْله مثل ما يخرج الآخر، فأيهما نَكَل فقد غُلب. فضربته العرب مثلا للمفاخرة [...] وتساجلوا أي تفاخروا، ومنه قولهم الحرب سجال وانسجل الماء انسجالا إذا انصب»[1].

2-1- الخطاب السجالي وفكرة التحيز

يرتبط الخطاب السجالي – في نظرنا - بفكرة التحيز، التي تتأسس على اعتبارين، أولهما: تضخيم الذات والتمركز حولها، إذ يتم التَّلَعُّبِ باللغة من أجل خلق تنميطات جاهزة، تسم الذات بكل سمات التعالي والفوقية، وتجعلها رمزا للكمال والتفوق والعلم... أما الاعتبار الثاني فهو تغييب الآخر أو انتقاصه وتهميشه في محاولة لإقصائه، وذلك بوسمه بكل سمات الدونية[2]. وبذلك، فهو يروج لمركزية الذات السجالية، ويجعلها ذاتا موسومة بالتعالي والتميز والتفوق، في مقابل ذلك، يروج لهامشية الآخر، وتحقيره، ويتعمد جعله مشوبا بمجموعة من السمات السلبية، كالتوتر والانفعال

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مجلد 7-8، دار صادر، ط7، 2007، مادة (سجل).

[2] لتدعيم هذه الفكرة عدت إلى المقال الذي خصصته غزلان هاشمي لإشكالية التحيز الثقافي عند عبد الوهاب المسيري، ينظر: غزلان هاشمي، إشكالية التحيز الثقافي عند عبد الوهاب المسيري، ضمن: مجلة البلاغة والنقد الأدبي، ع 2، خريف / شتاء، 2014/ 2015، ص 113.

والجهل، وبالجملة يلصق به كل القيم المتعارضة مع ما هو نقي وفعال ومتعالٍ، ومن ثَمَّ يستبعد فكرة تقبل نسقه الثقافي.

بيد أن تحيز الخطاب السجالي لا يعني أنه ينفي الآخر نفيا مطلقا، وإنما يجعله على الهامش فقط، فوجود الأنا في هذا الخطاب ليس مرتبطا بفكرة وجودها، كما ادعى ذلك ديكارت، إنها لا تكتسب كينونتها المطلقة، ولا تضمن تحقق وجودها حتى تكون مقترنة بذلك الذي يخالفها، ممتدة فيه، وممتد فيها. على هذا النحو تغدو الذات السجالية مركبة من طرفين متمايزين ومختلفين هما "الأنا" و"الآخر"، يسعى كل واحد منهما إلى الإيضاح في خطابه عن هذا الاختلاف والتمايز. وهذا ما يجعل الخطاب السجالي قائما على التعددية في الآراء، التي تفترض أيضا تعددا في الحقائق، أو قل في النظر إليها، فكل ذات في الخطاب السجالي تنشئ عن العالم الخارجي صورا إدراكية خاصة بها، تتحول معها إلى مصدر للمعرفة والحقيقة المطلقة، لا حقيقة إلا داخلها. تتسم نظرتها إلى الوجود بالتمركز حول ذاتها، والانطلاق من اعتباراتها، وتهميش ما يخالفها. تسعى إلى تحويل الوقائع إلى صياغات متماسكة غير قابلة للاختراق من قبل الآخر، وتقف موقف عداء إزاءه، فهو يهدد صفاء هويتها وثبات وعيها، فكل ذات ترى نفسها مصدرا للمعرفة

والحقيقة، وما جاورها وكان خارج كينونتها يمثل وعيا مزيفا، أو صورة إدراكية مشوهة، أو تخييلا يلفه الوهم والغموض[1].

1- 3- الخطاب السجالي وتعدد المنجزين

إن الخطاب السجالي بهذا الاعتبار هو خطاب مشروط بتعدد المنجزين، لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان متضمنا لخطاب الآخر، يحيل عليه بشكل صريح حينا، أو بشكل مضمر أحيانا أخرى، فهو ليس نتاجا لخطاب الذات وحدها، فكما أنه يقدم خطاب الأنا المساجلة وتصوراتها يقدم خطاب الآخر الخصم وتصوراته ويستحضرها، إلا أن هذا الاستحضار ليس معناه الإعلاء من شأن خطاب الخصم، والاكتفاء بترديده، وإنما الهدف منه تجاوزه معرفيا، والحلول محله...

بهذا، يسهم كل من "الأنا" والآخر في منح الخطاب صفة السجالية، التي لا تتأتى له إلا بوجود هذين الطرفين، فالأنا «لا تستطيع أن تبدع خطابها بدون الآخر، والعكس، حيث يحضر خطاب كل طرف بقوة في خطاب الطرف الآخر، فالأنا تتعرف على نفسها بوصفها جزءا في خطاب الآخر، والآخر يتعرف على نفسه بوصفه جزءا في خطاب الأنا»[2]. وهذا يجعلنا على بينة من أن الخطاب السجالي يتناسل من خطاب الآخر المخالف ويتولد عنه، ولا ينحصر «في خطيته وصور انكتابه وتحققه، في صورة بنية لغوية أو

---

[1] المرجع نفسه، ص 116-117، بتصرف.
[2] الخطاب السجالي في الشعر العربي، مرجع سابق، ص 36.

مضمونية»[1]، فكل خطاب من هذه الخطابات يقدم نفسه على أساس أنه قادر على استيعاب خطاب الخصم، وبالتالي فنحن في الخطاب السجالي - في الحقيقة - لسنا أمام خطاب واحد، وإنما أمام خطابين أو أكثر إذا جاز لنا ذلك...

2-التشكل الأخلاقي للباطوس في الردود على كتاب "صحيح البخاري.. نهاية أسطورة"

إذا كان المحور الأول قد اهتم بتعريف الخطاب السجالي، فإن هذا المحور يسعى إلى تحليل السجالات التي أثارها كتاب "صحيح البخاري.. نهاية أسطورة" تحليلا بلاغيا حجاجيا، يفحص التداخل الكامن فيها بين الإيتوس والباطوس، وسنركز أساسا على خمس صور نعرضها كالآتي:

2-1- انفعال السخط والغضب

استدعت مواجهة رشيد أيلال والرد عليه من المساجلين أن يلجؤوا إلى إظهار أنفسهم في صورة الغاضب لدين الله، المنافح عنه والمتصدي لكل الهجمات التي يتعرض لها من قبل الأعداء. ولعل ما يبرر هذا الحرص سعي المساجلين إلى إثارة غضب الجمهور ونقمته، لذلك، نلفي في خطاباتهم اهتماما بانتقاء المفردات والأساليب الدالة على غضبهم وحنقهم على رشيد أيلال.

[1] عبد الفضيل أحمد ادراوي، بلاغة الدعاء بحث في المبادئ والسمات والوظائف، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط 1، 2018، ص 59.

يُستشف من وراء ذلك، أن الظهور بصورة الغاضب في خطابات المساجلين أسلوب عاطفي، يتوخون منه إثارة انفعالات المتلقي، وجعله مشاركا لهم في غضبهم وسخطهم على أيلال، فيتحول بالتالي من مجرد كونه وسيلة لبناء الإيتوس إلى المساهمة في البناء الحجاجي للباطوس. ويمزج هذا الأسلوب العاطفي ما بين التصريح والإيحاء، في الأسلوب الأول تحضر ملفوظات تعبر عن غضب المساجلين سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، إذ عملوا في خطاباتهم على صب غضبهم على رشيد أيلال، يتضح ذلك من خلال تعابير وجههم وطريقة حديثهم، (الأمر هنا متعلق بالتصريحات)، وأيضا من خلال استخدامهم لألفاظ عنيفة، يتبدى من خلالها انفعال الغضب والسخط، كاللعن في تعاليق القراء على منشورات أيلال (الله يلعن الكلب اللي ولدو- لعنك الله يا جاهل، ألا لعنة الله عليك...)، والشتيمة (أنت بربري لقيط)، والدعاء على الخصم (تبا لك، قبحك الله، خبت وخاب مسعاك، أخاب الله مسعاك...)... كما يتضح هذا الأسلوب أيضا من خلال عناوين بعض الخطابات التي تشي بنوع من العدائية، وبذلك فهي معبرة عن غضب المتكلم وسخطه (الرد الناري على الذي طعن في صحيح البخاري)[1].

---

[1] حسن الخباز: الرد الناري على الذي طعن في صحيح البخاري، على الموقع الإلكتروني: http://eljareedah.com/articles-7691.html

وإذا كانت هذه الأساليب تشكل صراحة انفعال الغضب فإن اختيارات المساجلين الأسلوبية واللغوية بدورها تكشف عن هذا الانفعال وإن بطريقة موحية، فقد لجؤوا إلى استخدام تعابير وألفاظ توحي بهوى الغضب، وتجعلنا على بينة من الانشغال الحجاجي لإيتوس الغضب في هذه الخطابات، من قبيل استخدام الاستفهام (ما هذا؟ هل هي فوضى؟ هل هي فوضى؟)[(1)]، والأمر (فاسأل أمك)[(2)] ، والنداء (يا سفيه، يا أيلول الخريف، يا مخلوق، يا جاهل)[3].

2- 2- الشفقة الزائفة

صور بعض المساجلين أنفسهم، في خطاباتهم، في صورة المشفق على الخصم، وأوهموه بأن أمره يعنيهم؛ غير أن الظهور بهذا المظهر لم يكن إلا إخفاء وتورية للانفعال الحقيقي الذي هو إثارة الاستخفاف والاستهزاء به، فالشفقة هنا تتلبس بالسخرية، وتمتزج بها، ذلك لأن السياق الذي يحتوي هذا الانفعال هو سياق التقليل من الخصم والانتقاص منه، وليس سياقا يتطلب إظهار عاطفة الشفقة، إذ كيف يتصور أن يكون خطاب ما يحتوي على الشفقة وهو يطعن في الخصم ويكيل له كيلا من الشتيمة والسباب؟!

---

[1] ينظر رد محمد الفزازي على الموقع الإلكتروني:
www.youtube.com/watch?v=a6PW1GbLTCo

[2] محمد محمد السعيدي، جواب كما يليق بصاحب نهاية أسطورة البخاري، على الموقع الإلكتروني:
www.youtube.com/watch?v=J8ce-kGRSfQ

[3] المصدر نفسه.

بناء على ذلك تشكلت الشفقة الزائفة في خطابات المساجلين من جملة من الملفوظات، التي يمكن التمثيل لها بما يأتي:

-«والله أنا أشفق عليك يا هذا »(تعليق)[1].

-«في الحقيقة لا أريد أن تكون أضحوكة، وبالفعل أنت أضحوكة لا غير».(تعليق).

-«تريد الشهرة، طيب، ستسلط عليك الأضواء هنا وهناك، ثم ماذا بعد؟ لا شيء، إلا أنه سيلعنك اللاعنون، وهذا الذي لا أريده لك، لا أريد لك أن يلعنك اللاعنون»[2].

يقدم المساجلون أنفسهم من خلال هذه الملفوظات في صورة المشفق على الخصم، وهي شفقة تخرق معيار الاستحقاق الذي اشترطه أرسطو فيها حينما عرفها بأنها: «حزن ما لازم عن رؤية شر مهلك أو محزن يصيب من لا يستحق»[3]، فالشفقة بناء على ذلك يجب أن تكون تجاه شخص يستحقها،

[1] هذه التعاليق مأخوذة من منشورات رشيد أيلال على منصات التواصل الاجتماعي التي كان يروج فيها لكتابه ويذيعه بين الناس، وقد رأينا من الضروري الاعتماد عليها ومقاربتها، ما دام أن هذه المنصات قد أصبحت في وقتنا الراهن وسائل تواصلية لا غنى عنها، وما دام أن صاحب الكتاب قد اتخذها وسيلة ليجر إليه القراء وليشهر كتابه، الأمر الذي جعلها تحتضن السجال الدائر بينه وبين خصومه من المحافظين والمدافعين عن صحيح البخاري... لذلك حاولنا ألا نكتفي فقط بتحليل المقالات والتصريحات وإنما أن نتفاعل أيضا مع تعاليق الرواد على منشورات أيلال عن كتابه.

[2] محمد الفزازي، مصدر سابق.

[3] أرسطو، الخطابة، ص 116.

شخص أصابه شر أو مكروه، لكنه لا يستحقه. وبالجملة فنحن نشفق على الذين نحبهم وتتوفر فيهم سمة الخير وعدم الاستحقاق للشر. انطلاقا من ذلك، يمكننا أن نقول: إن رشيد أيلال (1) ما دام ليس شخصا خيرا[1]، ولا يظنه المساجلون كذلك، وما دام (2) معاديا لهم إيديولوجيا؛ فهو (3) يستحق الشر أو العاقبة الوخيمة التي من الممكن أن تلحق به، جراء تماديه على صحيح البخاري، و(4) لا يستحق الشفقة.

ومن هنا، فإن الشعور الحقيقي الكامن وراء تلك الملفوظات هو التشفي بالخصم، إذ لا يمكننا أن نشفق على من يعادينا ولا يألو جهدا للقضاء علينا، بل تغمرنا الفرحة إذا ما علمنا بشر قد أصابه، ولكننا أمامه نخفي هذا الشعور ونظهر شعورنا الزائف بالشفقة... إن تعبير المتكلمين بالشفقة على خصمهم في هذه الملفوظات يتناقض وسياق هذه الخطابات، الذي يكشف لنا عن ممارسة خطابية تستهدف الخصم، وتتغيا القضاء عليه والتقليل منه وتقديمه في صورة مشوهة.

ويتضح من هذه الملفوظات أن التعبير عن الشفقة الزائفة يتخذ طابعا صريحا في خطابات المساجلين، فهم يتقصدون التعبير عن مشاعرهم

[1] حرص المساجلون، في ردودهم على رشيد أيلال، على هدم إيتوسه الشخصي، وتقديمه في صورة شخص يشكل خطرا على الدين الإسلامي، ولمعرفة هذه الصور يمكن الرجوع إلى: ياسين الشعري، التقليل من الخصم في الخطاب السجالي- مقاربة بلاغية حجاجية لردود المحافظين على رشيد أيلال، مجلة خطابات، العدد الأول، ربيع 2020، ص 82-107.

للجمهور ليكون على بينة من الشعور الذي يتملكهم تجاه رشيد أيلال، غير أن الشفقة في هذا المقام يُفهم منها شعور متناقض يتعلق بالتشفي بالخصم، فيغدو ما هو صريح إخفاءً واستبطانا للشعور الحقيقي، فعندما يقول المتكلم في المثال الأول «والله أنا أشفق عليك يا هذا» فإن شفقته زائفة، لأنه يولد شعورا مناقضا، حتى وإن كان قد عبر فيه صراحة عن العاطفة التي تكتنزه، وشكل صورة المشفق بالإحالة المباشرة على الذات، عبر جملة اسمية، مكونة من ضمير المتكلم "أنا" وفعل المضارع "أشفق"، وعززها بالقسم "والله"، ليثبتها في ذهن المتلقي وينفي الشك عنها.

وتكشف لنا الخطابات المدروسة أن سبب هذه الشفقة الزائفة عائد إلى ما يُروّج عن أيلال من افتقاده لشروط النقد، وجهله بالعلم الذي خاض فيه، وهو ما يثبت لنا أن الظهور بمظهر المشفق على الخصم ليس إلا وسيلة للانتقاص منه والتقليل من أطروحته، فالشفقة هنا نابعة من جهل أيلال وضعفه العلمي.

2-3- التأدب الزائف والصورة المصداقية للذات

نلمس في بعض الخطابات السجالية للمحافظين حرصهم على الظهور بمظهر المتأدب، بغية كسب ود الجمهور، وجعله معتقدا أن الرَّدَّ على أيلال ليس من أجل التعصب لإيديولوجيا أو عقيدة معينة، وإنما هو ردٌّ مصداقي، يستهدف المساجلُ من ورائه كشفَ الحقيقة، وتبيانَ الحق من

الباطل، والصواب من الخطأ. فالمظهر الذي أراده هؤلاء لأنفسهم هو مظهر أخلاقي يشي بنوعٍ من احترام الخصم، والتأدب في الردِّ عليه ونقده، حتى وإن كان السياق يكشف عن نوعٍ من المعاداة التي تتستر خلف ما هو أخلاقي، فالمساجل يسعى إلى إيهام الجمهور بأن ما بين الطرفين ليس عداوة وإنما هي أخوة، ليتسنى له الاستحواذ عليه، وجعله منخرطا في المضامين الموجهة له. إن غاية هذه الصورة التي عمل المساجلون على نسجها لأنفسهم هي غاية تأثيرية بالدرجة الأولى، تتوخى كسب المتلقي وإشعاره بنوعٍ من الأخوة ما بين طرفي السجال، وأن الاختلاف في الإيديولوجيا لا يصل إلى القطيعة والعداوة ما بينهما.

ولبناء هذه الصورة لأنفسهم يعمد المساجلون إلى الظهور بمجموعة من الصفات في خطاباتهم السجالية، تضفي عليهم مصداقية أخلاقية وتكسب خطابهم قيمته، من خلال إيراد عبارات وملفوظات تشي بالود والمحبة والأخوة والصداقة، كأن ينادون خصمهم بالأخ: «اطلعت قبل قليل على كتاب الأخ صاحب أسطورة البخاري [..] وكنت أرجو أن يكون كتاب الأخ كبير الحجم. [..] ويبدو أن الأخ أسرع في التأليف [..] ينقل الأخ الحديث بكامله مع السند [...] الأخ الكريم لم يطلع [...]»[1]، أو الصاحب: «ثم الأعجب اعتماد صاحبنا على مقال في الفيسبوك كمرجع [..] من تلك الأغاليط توهيم

---

[1] مقال إدريس الكنبوري، على الموقع الإلكتروني:
http://www.akhbarona.com/social/224522.html#ixzz58ENXK2n3

صاحبنا قارئه بتفسيرات من عنده لأحاديث معينة أو كلمات لعلماء الحديث [...] وصاحبنا بالطبع لا يهتم بنقل خلافات العلماء في الموضوع [..] وأنا أتفق مع صاحبنا»[1]، أو الصديق «[..] كما فهم صديقنا [..]، أخيرا فإن صديقنا الجميل[...]»[2]. وتتجلى وظيفة استخدام عبارات الصاحب والأخ والصديق في هذا السياق - في وضع الخصم في الغياب؛ أي إبعاده عن مجال التعاطف، وتجريده من التقدير، وجعل الذات المتكلمة حَريةً بالتعاطف، فالذي يتأدب في مخاطبة خصمه - رغم فعله الشنيع - لا بد وأن يحبب الناس فيه ويجعلهم منخرطين معه في دعواه، ويدفعهم إلى مشاطرته الموقف نفسه من الخصم. إنه تأدب لا يراد منه الإعلاء من الخصم وتقديره وإنما إقصاؤه والحط منه، ما دام أن الصورة التي تكونت عنه لدى الناس هي صورة لا أخلاقية، تُظهره في صورة المعادي للدين الإسلامي، الساعي إلى تقويض أسسه واقتناص رموزه، وبالمقابل نجد العمل على تقديم الذات في صورة مصداقية، تكسبها هالة من الوقار والرزانة، حتى وإن كانت هالة أساسها التستر عن الصورة الحقيقية، التي هي مجرد صورة زائفة ومُقَنَّعة، يلجأ إليها المساجل لخداع خصمه والجمهور.

ويتجلى التأدب الزائف أيضا من خلال إيراد ملفوظات تنم عن احترام الخصم وعن مسلك في الاحتجاج يترفع عن إسقاط اللوم عليه وتعييره

---

1 المصدر نفسه.

2 المصدر نفسه.

وشتمه، يتبدى ذلك مثلا من خلال ما جاء في تصريح للمقرئ أبي زيد «أنا والله لا ألومه بقدر ما ألوم الذين أعانوه على هذه الضجة»[1]. وغير ذلك من الملفوظات التي تشي بتورع بعض المساجلين عن التهجم على خصمهم في الظاهر، وسلوك مسلك الإيحاء والإخفاء والتستر خلف ما هو أخلاقي للتهجم عليه...

هذا على الأقل ما تحاول أن تظهر به بعض الخطابات السجالية التي أثارها كتاب رشيد أيلال، وإن كان كثير منها يتورط في عملية خطابية هدفها التجريح والقمع والتكفير والتسفيه...

2-4- التنازل البلاغي وصورة الذات المُتَفَهِّمَة

من بين التقنيات البلاغية الأخرى التي نلمس وجودها في خطابات المساجلين تقنية التنازل البلاغي، وهي تقنية «تقوم على مراعاة حجج الآخر واحترام وجهة نظره للوصول إلى نقضها بحججه الخاصة[..] وتظهر هذه التقنية المتكلم في صورة أخلاقية جديرة بثقة السامع، فهو متعاون ومتفتح ومتأدب»[2]. من أمثلتها ما جاء في مقال ادريس الكنبوري: «ينتهي [أي أيلال] إلى خلاصة أن الأصل في الإسلام هو القرآن، وأن السنة لا يعتد بها طالما أن هناك خلافات حولها. وأنا أتفق مع صاحبنا - وأعرف من همس له بالفكرة

[1] يُنظر تصريح المقرئ الإدريسي على الموقع الإلكتروني:
www.youtube.com/watch?v=QeuYjJ84RXM&t=24s

[2] محمد مشبال، في بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص 188.

قبل نشر كتابه - ولكني أخشى أن يكون من يُسقطون السنة يسقطون الكتاب معها»[1]، فهذه الاستراتيجية تسهم بدورها في زيادة درجة التأثير في المتلقي، إذ تقدم المتكلم في صورة مطمئنة للمتلقي، تجعله ينجذب إليه وينخرط معه في دعواه، من خلال رسمه لنفسه معالم الشخص المتفهم الذي لا يتورع عن الاعتراف لخصمه باتفاقه معه في بعض الأفكار، غير أن الأمر لا يستقر على مجرد الإقرار بفضيلة خصمه والاعتراف باتفاقه معه، ففي الحجة أمر يجعلها مثار شبهة، تستدعي التوجس، ففي قوله: «ولكني أخشى أن يكون من يسقطون السنة يسقطون الكتاب معها» توجس وخيفة من دعوى أيلال، على الرغم من اتفاقه معها، وقد عبر عن ذلك صراحة باستخدام الفعل المضارع "أخشى"، فالمساجل رغم أنه قدم نفسه في صورة المقر لخصمه بصوابه إلا أن استدراكه بالرابط "لكن" يجعله لا يتماهى كل التماهي معه، إذ يظل متوجسا من مآل دعواه ومن النتائج التي من الممكن أن تكون سببا لها، فدعوى أيلال الراغبة في إسقاط السنة قد يكون مآلها إسقاط الكتاب أيضا. ويفترض هذا أن ما يمكن أن تنجم عنه نتائج سلبية لا يعتد به ولا يكون مقبولا، أو بالأحرى لا تكون نتائجه مطابقة له، لذلك عمل - من خلال هذا الملفوظ - على التحذير من الأثر الذي يمكن أن تفضي إليه دعوى خصمه، فإسقاط الحديث قد يفضي إلى إسقاط القرآن الكريم.

---

[1] ادريس الكنبوري، مصدر سابق.

5-2- التحدي وإثارة الاستياء والاستهجان

من بين الصور الأخرى التي يعمد بعض المساجلين إلى الظهور بها في خطاباتهم صورة المتحدي لخصمه، الذي يرغب في توريطه وإيقاعه في المحظور وإلجامه وقهره. ويتوخى خطاب التحدي غايتين على طرفي نقيض، ففي حين يروم المتكلم من ورائه الإعلاء من صورته الذاتية، وتقديم نفسه في صورة عالم، يروم بالمقابل التنقيص من خصمه، والإبانة عن جهله وكشف نقائصه، فهو يجعله في ورطة سواء أجاب أم لم يجب. وتكمن الغاية الأساس منه - في الخطاب السجالي ككل - في إحراج الخصم ومحاصرته، وجعله عاجزا لا يقدر على رفع التحدي، واقعا في مأزقين، أولهما الانقياد للخصم إن هو قبل بالتحدي، وثانيهما التعرض للسخرية والاستهجان إن هو لم يعرف الإجابة، أو لم يقبله. لذلك يرتبط التحدي في هذه الخطابات بأمرين، كل واحد منهما يتعلق بمتلق مخصوص، أولهما: الخصم الذي يثير فيه عاطفة التوتر والاستياء، وثانيهما: الجمهور الذي يثير فيه عاطفة الاستهجان بالخصم والاستهانة به.

وتعبر عن التحدي في خطابات المساجلين مجموعة من الملفوظات التي يمكن التمثيل لها بما يأتي:

-«[..] ولا يسعني في الأخير إلا أن أرفع تحديا أمام هذا الجاهل، وأتحداه أن يعرب لي كلمة "مثقال" التي جاءت في البيت الشعري مع أن

هذا التحدي لن يصبح تحديا حتى يكون في مجمع مباشر حتى لا يستعين بأساتذة اللغة العربية».[1]

-«قالك هزم البخاري، أتحداك أن تستظهر 10 أحاديث بسندها» (تعليق).

-«أتحداك وأرفع التحدي عاليا وجدا باعتباري قرأت كتابك أن ترد على ما جاء في مقال الباحث خالد التايدي من اتهامات خطيرة، وقد ذكر كل شيء بالأرقام الصماء التي لا تحابي أحدا» (تعليق).

-«رد على كتاب بيع الوهم إلى كنت راجلْ». (تعليق)

-«الأستاذ رشيد هل تقبل بمناظرة حول صحيح البخاري من أحد الإخوة المتواضعين». (تعليق)

يتضح من خلال هذه الأمثلة أن المساجلين عملوا فيها على الظهور بمظهر المتحدي للخصم، تقودهم في ذلك رغبة في الانتصار والفلج عليه. وكان التعبير عن التحدي في هذه الملفوظات بغية تعجيز رشيد أيلال وخلق جو من التوتر في نفسِه وإرباكه، بل إن بعض التحديات تتضمن سخرية لاذعة، ففي المثال الأول اقترن التحدي بالسخرية من المستوى التعليمي لأيلال، خاصة إذا استحضرنا مضامين الخطاب الذي أخذنا منه هذا

[1]حسن الخباز، مصدر سابق.

الملفوظ، لذلك كان طلب المتكلم من الخصم إعراب كلمة مثقال التي وردت في البيت الشعري (لو كل كلب عوى ألقمته حجرا   لأصبح الصخر مثقالا بدينار) تعضيدا لمضامين السخرية منه والاستهجان به، كأن خلف هذا التحدي خطابا مضمرا، يؤكد أن مستوى أيلال لا يؤهله لإعراب هذه اللفظة، فكيف به ناقدا للبخاري وطاعنا في صحيحه؟!

وقد تشكل حضور ذات المتكلم المتحدي لخصمه في هذه الملفوظات تارة بالإحالة إلى الذات بشكل صريح، وفي صيغة ضمير المتكلم (أرفع تحديا، أتحداك، أتحداك..)، وتارة أخرى بوساطة التلفظ وجهات الكلام؛ أي بالاختيارات المعجمية والأسلوبية؛ وهو ما اصطلح عليه بالإيتوس الموحي[1]، (رد على كتاب أيلال / هل تقبل بمناظرة...؟).

إلى جانب ذلك، فإن المساجلين يبنون لأنفسهم صورة المتحدي للخصم استنادا إلى السؤال الذي يكاد يستأثر بخطاباتهم، ولعل من أمثلة ذلك الأسئلة التي وردت في رد الشيخ الفزازي على رشيد أيلال، يقول: «[..] ما معنى صحيح؟ ما معنى حديث صحيح؟ ما معنى حديث صحيح لغيره؟ ما معنى حديث صحيح لذاته؟ هل الحديث الحسن هو حديث صحيح؟...»[2]، فالمتكلم في هذه الملفوظات يتوخى إحراج خصمه، أكثر مما يتوخى الحصول

---

[1] في بلاغة الحجاج، مرجع سابق، ص 248.
[2] محمد الفزازي، مصدر سابق.

على الإجابة، بل «لعل كل إجابة يكون مردودها سلبيا»[1]، ولا تعود بالنفع على الخصم. وتتخذ هذه الأسئلة هنا طابعا يتوافق مع طبيعة الخطاب السجالي، إذ لم تعد وظيفتها تنحصر في الاستخبار؛ أي في استخدامها بغية تحصيل المعرفة، أو في التقرير والتثبيت والإنكار، وإنما هي من صنف السؤال المفخخ الذي أنزله روبيريو ضمن الأسئلة السجالية، وهذا ما يجعلنا نذهب إلى أن السؤال في خطابات المساجلين يصبح آلية سجالية، يعمد من خلالها المساجل إلى مضايقة خصمه وتبكيته وإسكاته وتوريطه، بغية إظهار جهله، وكشف نواقصه وهناته، ومن طبيعة هذا السؤال أن يكون له ظاهر غير مقصود، ومعنى خفي هو المقصود، لا يعبر عنه صراحة قصد إيقاع الخصم في حبال التأويل[2].

الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تحقيق غايتين؛ تتمثل الغاية الأولى في إعادة النظر في مفهوم الخطاب السجالي، وتقديم تعريف مغاير لما هو معهود عنه لدى الباحثين، الذين سادت عندهم النظرة الاحتقارية التي تنتقص من الخطاب السجالي وتدينه، لكونه يخرق قواعد الحوار ومبادئه، ويصب اهتمامه على ذات المخاطَب... فبنينا تصورنا أساسا على فكرة أنه رغم كونه

---

[1] محمد الناصر العجيمي، اجتياز الحدود في مساءلة مفهوم الخطاب السجالي، نقلا عن: بثينة قراوي، استحضار الخصم في الخطاب السجالي - مناظرات أحمد ديدات الدينية أنموذجا - مقاربة تفاعلية حجاجية، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط 1، 2018، ص 176.

[2] باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي دراسة أسلوبية تداولية، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014، ، ص 433.

خطابا يلجأ في كثير من الأحيان إلى الاعتداد بالعنف، نظرا لأن أطرافه محكومون بنوعٍ من الرغبة في تجاوز الخصم والتفوق عليه؛ إلا أن ذلك لا يمنعنا من عدِّه خطابا ابستمولوجيا، يساهم في بناء المعرفة وتجاوز ما هو متوارث ومتداول، لبناء أنساق معرفية بديلة، فهو يقف من القديم موقف المتسائل عن كنهه ومدى مصداقيته، فيناقشه ويفككه سعيا إلى تجاوزه...

أما الغاية الثانية، فتتمثل في الكشف عن التَّشَكُّلِ الأخلاقي للباطوس ووظائفه ومقاصده في خطابات المساجلين وردودهم على كتاب رشيد أيلال، فتبين لنا بناء على ذلك أن الخطابات المدروسة تتميز بطابعها الديني، إذ تعالج قضية دينية تتعلق بصحيح البخاري الذي يعد عند المسلمين أصح كتاب بعد القرآن الكريم، فقد وطنت نفسها حول نقد كتاب رشيد أيلال والنيل من صاحبه، استنادا إلى ممارسة خطابية تراهن أساسا على وجدان المتلقي، وتخاطب عواطفه وانفعالاته، الأمر الذي جعلها تعتمد الإيتوس وسيلة من وسائل الحجاج العاطفي (الباطوس). ويظهر ذلك في حرص المساجلين على الظهور بمجموعة من الصور، كصورة المشفق والمصداقي والمتفهم والمتحدي، اعتمادا على مجموعة من التقنيات البلاغية كالتنازل البلاغي والتأدب الزائف والأسئلة... وهي صور تؤكد أن الإيتوس، في هذه الخطابات، كان مستجلبا أساسا لخدمة الباطوس، ما دام أن القضية المطروحة للنقاش هي قضية دينية بالدرجة الأولى، تستدعي استنفار

العاطفة، بغية إقناع الجمهور، بضرورة عدم الانصياع لما يدعيه رشيد أيلال، والإعراض عنه.

المصادر والمراجع:
المصادر:

- الإدريسي (المقرئ) ، تصريحه على الموقع الإلكتروني:

www.youtube.com/watch?v=QeuYjJ84RXM&t=24s

- الخباز (حسن): الرد الناري على الذي طعن في صحيح البخاري، على الموقع الإلكتروني:

http://eljareedah.com/articles-7691.html

- السعيدي (محمد محمد)، جواب كما يليق بصاحب نهاية أسطورة البخاري، على الموقع الإلكتروني:

www.youtube.com/watch?v=J8ce-kGRSfQ

- الفزازي (محمد)، الرد على رشيد أيلال بخصوص كتابه حول صحيح البخاري، على الموقع الإلكتروني:

www.youtube.com/watch?v=a6PW1GbLTCo

- الكنبوري (إدريس)، الكنبوري يرد على أيلال مؤلف الكتاب الضجة "صحيح البخاري .. نهاية أسطورة"، على الموقع الإلكتروني:

https://www.akhbarona.com/social/224522.html-

المراجع

- ابن منظور: لسان العرب، مجلد 7-8، دار صادر، ط7، 2007.
- أحمد ادراوي (عبد الفضيل)، بلاغة الدعاء بحث في المبادئ والسمات والوظائف، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط 1، 2018.
- أرسطو(طاليس)، الخطابة، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008.
- الزيدي (توفيق)، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، منشورات قرطاج، تونس، 2000.
- الشعري (ياسين): الحجاج العاطفي في الخطاب السجالي- مقاربة حجاجية للردود حول كتاب "صحيح البخاري.. نهاية أسطورة" لرشيد أيلال، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، العدد 71، أكتوبر 2021.
- الشعري (ياسين): التقليل من الخصم في الخطاب السجالي- مقاربة بلاغية حجاجية لردود المحافظين على رشيد أيلال، مجلة خطابات، العدد الأول، ربيع 2020.
- العدواني (معجب) والكعبي (ضياء)، الخطاب السجالي في الثقافة العربية، دار الانتشار العربي، ط1، 2012.

- العيادي (باشا)، السجال في الأدب العربي، أشكاله ووظائفه (الجاحظ أنموذجا)، مجلة الأزمنة الحديثة، الرباط، المغرب، ع 5، 2012.
- العيادي (باشا)، فن المناظرة في الأدب العربي دراسة أسلوبية تداولية، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014.
- أيلال (رشيد)، صحيح البخاري .. نهاية أسطورة"، دار الوطن، ط 1، 2017.
- سرحان (هيثم)، بلاغة الخطاب السجالي - مقاربة تداولية في مراسلات أبي جعفر المنصور والنفس الزكية، الأبحاث عدد 60-61 (2012 -2013).
- عبد الفتاح يوسف (أحمد)، الخطاب السجالي في الشعر العربي تحولاته المعرفية ورهاناته في التواصل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2014.
- مشبال (محمد)، في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط 1، 2017.
- هاشمي (غزلان)، إشكالية التحيز الثقافي عند عبد الوهاب المسيري، ضمن: مجلة البلاغة والنقد الأدبي، ع 2، خريف / شتاء، 2014/ 2015.

بلاغة الردود في كتاب الأجوبة المسكتة لابن أبي عون مقاربة أسلوبية حجاجية.

ذ. محمد فنان
طالب باحث في سلك الدكتوراه،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
عين الشق- الدار البيضاء

مقدمة:

تطمح هذه المقالة إلى كشف بعضٍ من الجوانب الأسلوبية والحجاجية لخطاب الرُّدود في التراث العربي، متخِذةً من كتاب "الأجوبة المسكتة" لابن أبي عون (ت 322هـ)" مَتنا للدراسة والتحليل. وما يميز هذا الكتاب أنه يضم بين دفتيه العديد من الردود الصادرة عن شخصيات مختلفة الأفكار والتصورات، ونقصد بهم الفلاسفة والمتكلمين والحُكماء والزُّهّاد، ومتنوعة الأجناس، ونعني ما أورده المؤلِّف من ردود اليونانيين والعرب، كما جاء بردود تخص الجنسين ممّا جاءت به النساء والرجال، مع الإتيان بما صدر عن بعض المخنثين كذلك، بالإضافة إلى أن الكتاب يضم

ردودا لأهل الحَضَر من المدنيين، وأهل البدو من الأعراب، ناهيك عمّا تنقسم إليه هذه الخطابات من الجِدّ والهزْل.

يعتمد هذا النوع من الخطابات مجموعة من الأساليب اللغوية والحجاجية، التي تجعل منه خطابا ذا فاعلية إقناعية؛ فهو مبني على التواصل المقنع؛ فما يريد منه المتكلم هو إقناع المخاطَب بخطإ ما يقول به، وضعفها، في مقابل صحة ما يتبناه المتكلم، وقوته. لذلك، يروم منتِج الردِّ دمغ مخاطَبه في ظل انحصار الاستعمالات الممكنة للكلام؛ إذ تعتمد الردود - من بين ما تعتمده - الاختزال والإيجاز والحذف، بوصفها أساليب لغوية تعين المتكلم على الرد المفحم بكل يُسر، ليدعم الراد إيتوسه، ويقوي أكثر، تبعا لهذا، محمول كلامه. وهي صيغ تركيبية تُوجِب استثمار صيغ لسانية تجعل خطاب الردّ يكتسي بُعدا حجاجيا، تستضمره بنيته الإمتاعية للجوابات كما يعرضها ابن أبي عةن في كتابه موضوع الدراسة والتحليل.

تأخذ هذه الدراسة على عاتقها الانكباب، في غير إطالة، على قسم من الأساليب والحجج تراها أكثر حضورا من غيرها، وهو ما يندرج ضمن باب البديع (التصريع، والتكرير، والطباق) مما يراد منه الإمتاع، وباب الشاهد (الشاهد القرآني، والشاهد الشعري) مما يقصد من ورائه إلى الإقناع.

1- أهم المصطلحات الموظفة:

خطاب – الردود – الحجاج – الإمتاع – الإقناع – البلاغة ...

ورد في المعجم العربي أنّ "الرد: صرف الشيء ورَجْعُه. والرَّدُّ: مصدر رددت الشيء. ورَدَّهُ عن وجهه يَرُدُّه رَدّاً ومَرَدّاً وتَرْداداً: صرفه، وهو بناءٌ للتكثير"[1]. فالردّ الإرجاع إلى جهة معينة، وصرف الشيء إليها. قال الشاعر:[الطويل]

بِعَزمٍ كوَقْعِ السّيْفِ لاَ يَسْتَقِلُّهُ ضَعِيفٌ وَلاَ يَرْتَدُّه، الدّهْرَ، عاذِلُ[2]

إنّ الرد جواب ينتج بناءً على كلام سابق، ليعبر عن موقف من قضية معيّنة؛ أي إنه خطاب ينتمي إلى جنس الكلام عموما. ومنه، "رَدَّهُ عن وجهه يردّه رَدًّا ورِدَّةً - بِالْكَسْرِ - ومَرْدُودًا ومَرَدًّا: صَرَفه. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾. ورَدَّ عَلَيْهِ الشيء إِذَا لَمْ يقبله، وَكَذَا إِذَا خطأَه ورَدَّهُ إِلَى منزله. ورَدَّ إِلَيْهِ جوابا رجع. وشيء رَدٌّ؛ أَي: رديء. ورَدَّدَهُ تَرْدِيدا وتَرْدَادًا بِفَتْحِ التاء؛ فَتَرَدَّدَ. والارْتِدَادُ الرّجوع؛ ومنه الْمُرْتَدُّ والرِّدَّةُ - بِالْكَسْرِ - اسم منه؛ أَي الارتداد. واسْتَرَدَّهُ الشيء سأَله أَن يرُدَّه عَلَيْهِ، وتشديدها الرّد. ورَادَّه الشيء؛ أَي: رده عَلَيْهِ. وهما يترادّان الْبيع مِنَ الرّد والفسخ. وهذا الأَمر أَرَدُّ عَلَيْهِ؛ أَي: أَنفع، وهذا أَمر لا رَادَّةَ لَهُ؛ أَي: لا فَائِدَةَ لَهُ، ولا رجوع"[3].

*طالب باحث بسلك الدكتوراه، مختبر السيميو لسانيات وجدلية الإبداع والنقد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المغرب.
[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ر د د).
[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ر د د).
[3] أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، مادة (ر د د).

وبذلك، يعد الرد ضربا من ضروب الجواب، وهو فعل تفاعلي داخل سياقِ تواصلٍ محدد، يعمل الرادُّ/ المُجيب على توجيه الخطاب إلى غير ما هو عليه؛ إما من حيث الموقف، وإما من جهة القضية. وغالبا ما ينهي الرد العملية التواصلية؛ فهو يأتي ليسُدّ حاجةً يطرحها التداول، أو ليُنهيَ مسألة جرى حولها النقاش؛ مما يجعل خطاب الردود خطابا مُسْكِتا، ينتهي فيه طرفا التواصل إلى نقيض أطروحة الطرف الأول. إن الرد ناتج عن أطروحة، يعمل من خلالها صاحبها على إفحام الطرف الثاني، والحط منه، ليأتي الرد دامغا، ينطلق من الأطروحة نفسها، يستثمرها لصالحه؛ بغرض دحضها. ومن ذلك ما جاء من "قول بعض العلماء لرجل: هل تُقِرّ أن الشمس ردّت على علي؟ قال: لا. قال: ولِمَ؟ قال: لأن الشمس آية السماء، ولو ردّت على علي لرآها أهل المشرق والمغرب، ولم تَخْفَ على أحد. قال: فقرّ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شق له القمر نصفين، حتى رآه مَنْ بالمشرق والمغرب، وصار قمرين في تلك الليلة؟ قال: نعم. قال: فتقر بذلك اليهود والنصارى؟ قال: لا. قال: ولم؟ قال: لأنهم عاندوه، وكتموا هذه الآية. قال: وكذلك أنتم عاندتم عليّا؛ فكتمتم بهذه الآية "[1].

إن المتكلم، في هذا النص، يريد إثبات ردّ الشمس على عليّ، وهو قول لا يرى به غير الشيعة. وبما أنّها كانت تعلم ذلك، انتهجت في إثبات ما تقول

---

[1] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، دراسة وتحقيق: مي أحمد يوسف، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1996، ص 41.

به مبدأ الاستفهام عمّا يؤمن به غيرها، ممّا لم يكن عليه إجماع؛ إذ الصحابة وأهلَ السنة من التابعين وغيرهم كانوا مصدِّقين لانشقاق القمر، لاسيما وأن القرآن نفسَه يُثْبت هذه الواقعة؛ بحيث جاء في آياته: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ(١) وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ(٢)﴾[القمر، 1-2]، وهو ما فسّره الطبري (ت 310ه) بقوله: "وقوله: ﴿وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ يقول جلّ ثناؤه: وانفلق القمر، وكان ذلك فيما ذُكر على عهد رسول الله ﷺ، وهو بمكة، قبل هجرته إلى المدينة، وذلك أن كفار أهل مكة سألوه آية؛ فأراهم ﷺ انشقاق القمر آية حجة على صدق قوله، وحقيقة نبوّته. فلما أراهم، أعرضوا وكذّبوا، وقالوا: هذا سحر مستمرّ، سحَرنا محمد، فقال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾"[1]. ولما كفر به غير اليهود، وسِواهم ممّن لم يؤمنوا برسالة الإسلام، فقد اعتمدت الواقعة من لدن العلماء، وشبّهوا تكذيب الكفار انشقاقَ القمر بإنكار غير الشيعة ردّ الشمس على علي. وقد اعتمد هؤلاء حجة مؤسسة على بنية الواقع؛ حيث "يتم الجمع بين عناصر من الواقع، في علاقةٍ معترَف بها، يصبح من الممكن أن نؤسس عليها حِجاجاً يسمح بالمرور ممّا هو مقبول إلى ما نسعى لجعله

[1] أبو جعفر ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه وضبط نصّه وعلّق عليه: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1994. ج7، ص ص 159-160.

مقبولاً "[1].. إنهم ينطلقون من وقائع متعارف عليها، ومقبولة عند السواد الأعظم من الناس، لإثبات صحة ما يزعُمُونه؛ معنى هذا أن "هذه الحُجَج تقوم على العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع، والتي تكون محل قبول واتفاق من قبل المستمِع؛ فيتخذها الخطيب منطلَقاً لبلورة حجاجه في اتجاه ما يريد أن يُقنع به مستمعه"[2]. إن المتكلم، في هذا المقام، يستثمر ما أجمعت عليه فئة كبيرة من الجمهور المعنيِّ بالخطاب؛ دعما لأطروحته، وحَمْلا له على التصديق بها.

يبقى أنّ الصيغ الحجاجية، وأساليب بنائها، تتنوع بتنوع المتكلم، وسياق التواصل، بل مرجعية طرفي العملية التواصلية. وهو ما يفرض تقسيم هذه الصيغ إلى ضربين: ضرب وُجْداني يستثمر الآليات الأسلوبية، ويحضر من خلال وجوه Figures الخطاب البلاغية، وهو ما أدرجه علماء البلاغة العربية القديمة ضمن علوم البيان والمعاني والبديع؛ وضرب عقلي يعتمد الوسائل الإقناعية المباشرة، متمثلة في الإيتوس واللوغوس والباتوس والقياس والمواضع.

---

[1] Ch. Perelman , L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1977, p. 95.

[2] الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1، 2014، ص 71.

2-أسلوبية البديع:

تبنى علماء البلاغة في التراث العربي مجموعة من المواضعات النقدية المرتبطة بالبديع، و"هو علم تُعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال، ووضوح الدلالة "[1]، في نقد أجناس القول، على رأسها الشعر والنثر، وهي مُواضَعات لا تكتفي بالوقوف على هذين الجنسين، كما لا تحصر اهتمامها عند حدودهما، بل راح هؤلاء يؤسسون لنظريةٍ تشمل أجناس القول، وما يقع تحتها من الأنواع. ويهتم البديع بـ"محاسن الكلام المتعلق باللفظ"[2]، وما يختص به من المحاسن الصوتية من جهة التركيب الجُمْلي. ومن أبرز ما يحضر في هذا الباب، ويُعتمَد:

2-1-الترصيع:

يطلق الترصيع عند علماء البلاغة على ضرب من ضروب تنظيم الكلام، وذلك حين "تكون الألفاظ متساوية البناء، متفقة الانتهاء، سليمة من عيب الاشتباه، وشَيْنِ التعسُّف والاستكراه، يُتوخى في كل جزأين منها، متواليين، أن يكون لهما جزآن متقابلان، يوافقانهما في الوزن، ويتفقان في مقاطع السجع، من غير استكراه ولا تَعَسُّفٍ؛ كقول بعضهم: "حتى عاد تعريضك تصريحا، وصار تمريضُك تصحيحًا؛ فهذا أحسن المنازل"[3]. إنّه

---

[1] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 4، 1975، 477.

[2] جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي الجديد، بيروت، د. ت، 133/3

[3] قدامة بن جعفر، جواهر الألفاظ، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، بيروت-لبنان، د. ت، ص3.

قائم على خلق نمط من التوازن الصوتي بين جملتين متواليتين، كأن "يقابِل الشاعر كل لفظة من صدر البيت أو الفقرة بما يناسبها في الوزن والروي والإعراب؛ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾، وكقول الأبِيوَرْدِي: [الطويل]

يَرُوحُ إِلَيْهِمْ غَارِبُ الْحَمْدِ وَافِيَا وَيَغْدُو عَلَيْهِمْ طَالِبُ الزَّنْدِ عَافِيَا

و[منه] بيت الصفي الحليّ: [البسيط]

مِنْ حَاسِرٍ بِغِرَارِ العَضْبِ مُلْتَحِفٍ أَوْ سَافِرٍ بِغُبَارِ الحَرْبِ مُلْتَثِم

وبيت القصيدة جمع كلمات متفقة في الوزن والروي. وفيه «التجنيس» في «غيث بواكره» و«ليث بوادره»، و«الطباق» بين النعم والنقم، والمرجوة ومحزوزة"[1].

ومن بين ما جاء مرصعا من الردود قولُ حبيب بن المهلب، حين "بعث إليه هشام برؤوس آل المهلب، وهو في الحبس، فقال له: تعرفُ هذه؟ قال: نعم.. هؤلاء رؤوس قوم زرعتهم الطاعة، وحصدتهم المعصية!"[2] لقد تحقق الترصيعُ في قوله:

زَرَعَـتْـهُـمْ – الـمَـعْـصِـيَـة

[1] ابن المقرئ اليمني، الفريدة الجامعة للمعاني الرائعة، تقديم وتحقيق: محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 119.

[2] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 34.

حَـ صَـ دَ تْـ هُـ مْ – الـ طَّـ ا عَـ ـة

وهو يحقق توازنا صوتيا بين الجملتين، وتناسبا على مستوى المقاطع الصوتية للردّ، وهو ما يُعطي المقطع قوة وتميزا عن غيره من الأجوبة. ويعتمِد الترصيع في بنائه تَكرار المقاطع الصوتية تكرارا يخلق صُورا لا ينبني فيها إلا الصوتي، ويحجب الصور الذهنية المرئية من خلال الخطاب؛ فهو يجعل المتلقي منصرفا عن مضمون الكلام، بشدّه إلى صور تأليفه، مما يجعله غير عابئ بمحمول القول. إن هذا الضرب من الاستعمال اللغوي لَيُؤسس دلالات يَحْكُمها المكوِّن الإيقاعي للجمل، بل ويجعل التراكيب نفسها خاضعة لما صيغت عليه سابقاتها، وهو ما نجده - مثلاً - في ردّ الخطيط الخارجي على سؤال الحجاج: "ما قولك في عبد الملك؟ قال: ما أقول في رجل أنت خطيئة من خطاياه! قال: فهل هممت بي قط؟ قال: نعم، ولكن حالت بيننا بيَن. وقد أعطيت الله عهدا إن سألتني لأصدقنك، وإن خليت عني لأطلبنك، وإن عذبتني لأصبرن؛ فأمر بقتله"[1]. فالجواب يعتمد في جمله الثلاث الترصيع:

و إنسَأَلْـتَ نِي - لَـ أصْـدُ قَـ نَّ ك

و إنخَ لَّـ يْ تَ عَـ نِّي - لَـ أط لُـ بَـ نَّ ك

وإن عَـ ذَّ بْ تَـ نِي لَـ أَ صْـ بِـ رَن

[1] المصدر نفسه، ص 47.

بحيث نلاحظ اتفاق الفواصل في الجمل (راجع اللفظ.. لعلك تقصد: الحرف الأخير)، وهو ما يسمح بتحقق الوقفة (La pause)، وهي - في حدّ ذاتها - ظاهرة "محمَّلة بدلالة لغوية"[1]؛ إذ توفر الاستقلال الدلالي للجمل أولا، ثم تغني محمول الخطاب ثانيا، وتعين على فهمه؛ فهي تقسّمه بـ "تعيين علاقات الترابط المتغيرة، التي توحد مختلف عناصره، وهذا الترابط المنطقي والنحوي في آنٍ واحدٍ هو الذي يقسم الخطاب إلى أجزاء مندمجة في بعضها، هي الفصول والفقرات والجمل والكلمات. وهذا التقسيم يتم - طبعاً - حسب المعنى، غير أنه يُنشر كثيراً إذا ما أضيفت إلى الوقفة المعنوية وقفة صوتية"[2].

2-2-التكرير:

يحضر التكرير بكثافةٍ في خطاب الردود، وفي حضوره تعبيرٌ عن المنحى الفني الذي كان يطمح إليه المجيب في بناء رده. والتكرير هو إعادة "المتكلم اللفظة الواحدة"[3] في مواضع متقاربة من كلامه، وهو قسمان؛ "أحدهما: يوجد في اللفظ والمعنى، والآخر: يوجد في المعنى دون اللفظ. فأما الذي يوجد في اللفظ والمعنى، فكقولك لمنْ تستدعيه: أسرع أسرع، وكقول أبي الطيب المتنبي: [الوافر]

---

[1] جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط2، 2014، ص 55.

[2] المرجع نفسه، ص 55.

[3] ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، د. ت، ص 375.

ولمْ أرَ مِثلَ جيراني ومثلي لمثلي عند مثلهمُ مُقامُ

وأما الذي يوجد في المعنى دون اللفظ، فكقولك: أطِعْني ولا تعْصِنِي؛ فإن الأمر بالطاعة نهي عن المعصية"[1].

وتكمن وظيفة التكرير في أنه يدل على "تأكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل أو الوعيد"[2]... مما يحيل على حضوره في معظم الأغراض التي يؤديها الخطاب. كما يضطلع التكرير بأداء وظيفة الإمتاع، فهو يرفع من درجة فنية القول، إذ يوفر له ضبا من التوازي الصوتي، والدلالي على حد سواء. وهي وظيفة تظهر ظهورا جليا في الشعر، وتخدمه أكثر من غير من أجناس القول الفني.

يحضر التكرير في متن ابن أي عون حضورا متنوعا، ومن ذلك ما كان بين ابن المعذل وسيبويه؛ فقد "ناظر أحمد بن المعذل سيبويه أن أرجى ما أرجوه لك عقلك. قال أحمد: بل أرجى ما أرجوه لك ربك، والفضل بين مقالتينا كالفضل بين قولينا"[3]. لقد جاء التكرير، هنا، معتمِدا صيغة البنية النصية؛ بأنْ أعاد تركيبها على منوال المتكلم؛ فجاء الرد مَقيسا على كلام الطرف الأول. إن رجاء سيبويه أن يُحفظ عقل أحمد بن المعذل، وقد ذاع

[1]ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار النهضة - مصر، د. ت، 3/3.
[2]ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ص 375.
[3]ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة،ص 32.

صِيتُه في الآفاق، واشتهر بعلمه وفقهه، إلا أنّ سيبويه لم يحتط في رجائه من أنه يخاطب متكلما خبِر فنون الجدل، بل وحكّكته المناظرة، وهو تغافل أوقع بسيبويه ضرورة مراجعة صياغة هذه الجملة؛ إذ جاء جواب ابن المعذل على منوال قول سيبويه، حتى إنه كرر بعضه، واحتفظ بترتيبه، إلا أنّه استبدل لفظة واحدة منه:

أرجى ما أرجوه لك - عقلك

أرجى ما أرجوه لك - ربك

إن التكرير باعتماد ملفوظ سابق في نص الكلام الحالي يضفي عليه اتساقا، ويخلق رابطا خفيا بين أجزاء الخطاب. لكن التكرير في هذا الصدد يضيف إلى العبارة قوة التوجيه؛ ففي اعتماد قسم منها، والاكتفاء باستبدال جزء منها (عقلك/ ربك)، وهما على وزن واحد، يخلق نوعا من العتاب والتوبيخ غير الصريح في الجملة. إن ما يرجى - بالنسبة إلى سيبويه - هو العقل، بوصفه أداة التفكير وإنتاج المعرفة، وفي إعماله توليد للعلوم طبعا. أما ابن المعذل، فيعتمد المعجم الديني لكبح مقال سيبويه؛ فثقافته تنصرف إلى أن خالق العقل أعلم، وهو رب كل مقتدر وحكيم. ولعل ما يضيفه التكرار إلى التعابير من المعاني هو ما "يقدم تفسيرًا منطقياً لكثافة حضور بنية التكرار في النصوص الحجاجية العربية عامة، وفي نصوص أبي حيان بخاصة، إذا ما قورنت بسائر البنى اللغوية؛ إذ لها من الوضوح والجلاء ما لا

يستطيع أي دارس أن يتجاهلها، أو يغض الطرْف عنها؛ فهي - وبحَقّ - من المنبهات التعبيرية والمحفزات الذهنية، التي تغري برصدها، وتحليلها، والتنقيب عن دورها الحجاجي والإقناعي داخل السياق "[1].

وللتكرار فائدة الربط بين أجزاء الخطاب؛ إذ يأتي الكلام فيه - بفضله - متلاحم البنى، ومتحد الأجزاء، وفي هذا سلامة تأليف، وتأثير في الجمهور. كما أن التكرير يسمح للكلام بالتناسل التوالد، وهو ما نُعايِنُه في جواب كُثير: "قال محمد بن علي، عليهما السلام، لكثير: امتدحت عبد الملك؟ فقال: لم أقل له: يا إمام الهدى، إنما قلت له بالشجاع، والشجاع حية، وبالأسد، والأسد كلب. وبالغيث، والغيث موات؛ فتبسم أبو جعفر"[2]. إنّ دفاع كثيّر عن نفسه، واتقاءه لما قد يجنيه عليه شعره القديم في عبد الملك بن مروان، مستنِدان على التكرير:

الشجاع، و**الشجاع** حية

الأسد، و**الأسد** كلب

الغيث، و**الغيث** موات

إنه يضم تأكيد المدح، واعترافا بمدحه، لكنه إذ يكرره يأتي بضديده ونقيضه؛ فالثقافة العربية كانت تمدح بالشجاعة، وهي مطلوبة عند العربي

[1] أميمة صبحي، حجاجية الخطاب في إبداعات التوحيدي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2015، ص 88.
[2] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 33.

الأصيل، وبالأسد؛ لقوته وإقدامه وسطوته، وبالغيث؛ لدلالته على الكرم والعطاء زمنَ الحاجة، وبما الكرم ليعم كل مخلوق، وقد أسقطها الشاعر على الممدوح؛ باجتلابه ما تعنيه من المعاني المنحطة، وذلك بإحالته على الشجاع الحية، والأسد الكلب، والغيث الموات. وينبع التكرار من رغبة في الإفادة، واستخراج المعاني التي لم ينتبه إليها المتلقي.

2-3-الطباق:

يحضر الطباق في خطاب الردود على نحو يتوزع بين بنية الشكل؛ حيث يسهم في تأسيس النمط الذي يسير عليه الرد، ويتّبع المجيب في ردوده أجوبته، وبنية الدلالة؛ إذ يقيم على مبدإ التطابق الدلالة النصية التي يروم تحقيقها. والطباق، كما عرّفه القدماء، "أنْ يأتي الشاعر (الشاعر فقط؟؟؟؟؟) بالمعنى وضده، أو ما يقوم مقام الضد"[1] في الكلام.. إنه جمعٌ، في معرض الكلام، بين "ضدين أو أكثر؛ مثل الخير والشر، والبسط والقبض، والضحك والبكاء، وما شاكل ذلك؛ فقد أجاد جرير في قوله: [الطويل]

وباسِطَ خَيرٍ فيكُمُ بِيَمِينِهِ   وَقابِضَ شَرِّ عَنكُمُ بِشِمَالِيا

---

[1] ابن حيدر البغدادي، قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، تحقيق: محسن غياض عجيل، مؤسسة الرسالة، ط2، 1989، ص ص 84-85.

فقد جمع بين البسط والقبض، والخير والشر، واليمين والشمال"[1] في هذا البيت، وهو ما جعله متميزا من جهتي الشكل والدلالة معًا.

وممّا أورده ابن أبي عون، في مصنفه "الأجوبة المسكتة"، من بين ما يضم الطباق، ما قالته بنت عبد الله بن مطيع لزوجها طلحة: "ما رأيت ألأم من أصحابك؛ إذا أيسرت لزموك، وإذا أعسرت تركوك. فقال: هذا من كرمهم؛ يأتونا في حال القوة منا عليهم. ويفارقونا في حال الضعف منا عنهم"[2].

لقد كانت ابنة عبد الله تسعى إلى القدح في أصحاب زوجها طلحة، وتبتغي تنبيهه إلى خُلُق فيهم رأته قبيحا، وهو اجتماعهم على زوجها زمن يُسره، وامتلاء يده، وتفرّقهم من حوله في زمن العسر وفراغ اليد، وهي - إذ تشير إلى هذا السلوك - فإنها تطعن فيهم، وتحط منهم، بل وتلمّح إلى ما فيهم من اللؤم، وتستغل ذلك سبيلا إلى توبيخ طلحة؛ لعدم تنبهه إلى ما يقترفونه، وقد صاحبهم عمْرا غير يسير. إلا أن جواب الزوج كان رادّا للعتاب، ومدافعا عن الصِّحاب؛ فهم يجتمعون عليه - كما يؤكد - حين يعاينون غِناه، ويعلمون اقتداره على تحمل ضيافتهم، وإعطائهم ما يحتاجونه.

هذا من كرمهم؛ **يأتونا في حال القوة منا عليهم**

---

[1] ابن الأثير، المفاح المنشا لحديقة الإنشا، دراسة وتحقيق: عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، ط1، 1999، ص 90.

[2] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 33.

وفي هذا رفعٌ لقدره، وتشريفٌ لنسبه؛ كما هو متداول معلوم في الثقافة العربية، وإعزاز لرتبتهم أيضا؛ ففعلهم هذا فعلُ كريم، إلا أنه لم يكتفِ بهذا الدفاع، بل ما انفكّ يصبغ عليهم الفضائل والحسنات؛ حيث كانوا إذا أحسوا من طلحة الحاجة، أو العجز عن أداء ما يكون منه زمن السَّعة، غابوا عنه، وتفرقوا من حوله كي لا يُحْرجوه، ولا يُرْغِموه على ما لا يقوى عليه.

(*هذا من كرمهم*)**ويفارقونا في حال الضعف منا عنهم**

إن ما مكّن المتكلم من التعبير عن محمول كلامه هو اعتماده أسلوب الطباق في رده على زوجته، التي ذمت أصحابه باعتمادها الطباق كذلك:

إذا أيسرت / لزموك،

وإذا أعسرت / تركوك

حيث رأت أنّ ملازمتهم لزوجها طلحة تكون منهم في حال يُسره، ثم يتركونه حال عُسره؛ بحيث طابق بين:

/ **يأتونا** / في حال/ **القوة**/ منا عليهم

/ **يفارقونا**/ في حال/ **الضعف**/ منا عنهم

للتدليل على أن الدهر لا يلبث على حال، ولا يدوم لصاحبه وضعٌ محدد؛ فهو يتردد بين السعة والضيق، والاجتماع والتفرق؛ فلخّص بذلك ما يكون منه باعتماد أسلوب الطباق.

ويتكرر الأمر نفسه في قول أبي تمام الطائي(ت 231هـ)، ردّا على ابن أبي دؤاد، الذي قال له: "أحسبك عاتبا؟ فقال: يعتب على واحد، وأنت الناس، فكيف يعتب عليك؟"[1]. فقد جاء رد أبي تمام قائما على الطباق بين:

واحد / - / الناس

فالأول مفرد، والمفرد قد يُعتب عليه في نظر المجيب، كيف لا وقد كان لكلٍّ عيب ونقيصة، إما معلومة وإما مخفية. ولكن التطبيق بالناس مرَدُّه إلى إظهار التفوق؛ ففي الناس الفضائل كلها؛ أي إن ما قد ينقص عند فرد، يكثر عند آخر؛ مما يجعل الفضائل في الناس عند اجتماعهم كاملة، لا يعتريها نقص مدى صحة هذه المعلومة؟؟؟ هل الكمال متصوَّر في بني البشر فعلا؟؟؟، والممدوح الناس كلهم؛ أي إنه جمع كل كبيرة مما تفخر به الجماعة، وتدعو إليه.

يتأسس نص الردّ على مجموعة من العناصر اللسانية والبلاغية. وهو إذ يتخذ هذا النمط من التعبير، فلأن الغرض منه هو استثمار الأساليب اللغوية، التي توفرها اللغة، من أجل إبلاغ المخاطَب المقصود بأتمِّ عبارة

[1]ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 34.

لغوية، وأبلغ أداء. ومن الملاحظ أن نص الرد، إذ يعتمد هذه الأساليب، فإنه يُخْرِجها على منوال الإيجاز طلبا للبلاغة، وهو "تقليل الكلام من غير إخلالٍ بالمعنى. وإذا كان المعنى يمكن أن يعبَّر عنه بألفاظ كثيرة، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز، والإيجاز على وجهين: حذف وقصر. فالحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام، والقصر بنية الكلام على تقليل اللفظ، وتكثير المعنى من غير حذف"[1]. لكنّ الإيجاز لم يكن في استعماله قاصرا على انتهاج ضرب من البناء الأسلوبي، الذي يحدد بنية الرد اللسانية، بل إنه كان ينطوي على بُعد حجاجي إقناعي، يهدف إلى التأثير في المتلقي؛ بتفنيد أطروحته، والانطلاق منها لبناء نقيضها، الذي سيتحول مباشرةً إلى التركيب المتوصَّل إليه في التناظُر.

لقد تنوعت الأساليب الحجاجية في خطاب الردود بتنوع تراكيبه وأبنيته للتكرار؛ فقد كان المجيب، في رَدّه، يستثمر العامل الحجاجي لإقناع الطرف الآخر، الذي يتواصل معه، ويناظره؛ طلبا لإزالة الشبهة التي قد يُرمى بها، أو لإفحامه عن طريق هدم حجته بمقارعتها، والإتيان بما يطمسها[2]. وقد

[1] الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني، الخطابي، عبد القاهر الجرجاني)، تحقيق وتعليق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط2، 1968، سلسلة "ذخائر العرب"، رقم 16، ص 70.

[2] الجدل Dialectica: فن الخطاب الحي، أو خطاب بين شخصين اثنين. وليس هذا الحوار أفلاطونيّاً... الحوار هنا عُدْوانِي، ورهَانُه فَوز غيرُ مُحَدِّدٍ مُسبقا.. تلك معركة القياسات، وأرسطو مُمَسرحاً بمشاركة الخصمين؛ ولهذا السبب، امتزج الجدل أخيراً بتمرين، وأسلوب عرض، واحتفال، ورياضة.. تلك هي المناظرة Disputatio، التي قد نسميها "ندوة الخصوم". والطريقة المتبعة (أو) (المراسيم) هي طريقة كذا "وليس كذا" Sic et Non

توزعت الحجج الموظفة، في هذا الخطاب، بين حجج جاهزة، تمثلها القوانين والشهود والتعاقدات والتعذيبات والقسم[1].. إنها حجج تتجاوز المتكلم، وتقع خارجه؛ لذا، فهو لا يمكنه إزاءها إلا الترتيب أو التنظيم داخل مقوله، وبين أخرى صناعية من ابتكار المتكلم؛ فهو من يُوجدها تبعا لسياق الخطاب وجمهوره. ويمكن حصر هذه الحجج في وسائل الإقناع المتعارف عليها منذ زمن بعيد، وهي: الإيتوس؛ أي حال المتكلم وصورته عند الجمهور، واللوغوس، وهو مجموع التعابير اللغوية (الرسالة)، والباتوس، وهو ما يثير الجماهير، ويتحكم في تحريك نوازعهم، والمواضع؛ أي مجموعة من

جمع الأقوال المتناقضة في مسألة المسائل. ويجمع التمرين بين معترض ومُجيب عن الاعتراض، وهذا المجيب يكون عادة من المترشحين، ويردُّ على الاعتراضات التي يقدمها المعترض. وكما هو الشأن في مباريات المعهد العالي للموسيقى Conservatoire، يتم تكليف المعترض بتلك المهمة، وقد يكون زميلا، أو تعيينه، ثم تُقدم الأطروحة؛ فيتصدى لها المعترض (Sed contra)، ويُجيب المترشح (respondeo)، ويقدم الأستاذ المترئّس خلاصة المناظرة. وقد غزت المناظرة كُلِّ المجالات، وصارت رياضة.. الأساتذة يتناظرون فيما بينهم أمام الطلبة مرةً كل أسبوع، ويتناظر الطلبة وقت الامتحانات، ولا يشرع أحد في البرهنة إلا بعد استئذان الأستاذ بواسطة. وقد وُضعت قواعد لكل هذه الأمور، وحددت طقوسها في كتاب يُنظّم المناظرة بدقة؛ كي يمنع النقاش من الانحراف، وهو مصنف "فن ما يلزم في المناظرة Ars obligatoria القرن الخامس عشر". ومصدر موضوعات المناظرة، ومادتها الثّيماتيكية، كان هو القسم الاستدلالي من البلاغة الأرسطية عبر المواضع الجدلية (Topiques)، وكانت تلك الموضوعات تشمل المعضلات Insolublia، وهي قضايا تصْعُب كثيراً البرهنة عليها، والمستحيلات Impossiblia، وهي أطروحات يظهر للجميع أنها مستحيلة، والمغالطات Sophismata، وهي عبارات مبتذلة وأغاليطُ منطقية، تُستخدم في الجزء الأعظم من المناظرات.
"رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار الفنك للنشر ، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص 78-80".

[1] أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط2، 1986، ص 93.

الفرضيات المعبِّرة عن حقيقة عامة، أو فكرة مشتركة، يعمل كل الخطباء على توظيفها، والأخذ بها، في بناء خُطبهم؛ لأنه من الضروري، حسب أرسطو، أن يرافق كلَّ خطبة عدد من الافتراضات المتعلقة بالممكن؛ فالمواضع تسمح بتوفير أجوبة مفترضة لكل الاستفهامات بصدد موضوع معين، ثم الاستدلال، و"يحدد أرسطو وسائل الاستدلال الخطابية في الضمير والمثال. وهو يَعتبر الأول قياساً، والثاني استقراء، وليس هناك وسيلة أخرى غيرهما عنده. يقول: وسائل البرهنة الحقة والمغالطة هي هنا، كما في الجدل، الاستقراء والقياس والقياس المغالِط. وبالفعل، المثال استقراء، والضمير قياسٌ، والضمير المغالط هو قياس مغالط. أسمي الضمير قياساً خطابيّاً، والمثال استقراء خطابياً. وكل الناس يقدمون الدليل على قولٍ ما إما بواسطة أمثلة، أو بواسطة ضمائر، وليس هناك شيء خارجهما"[1].

ويمكن توزيع الحُجج، التي استندت إليها الردود، وتصنيفُها إلى حجج قائمة الوسائل الإقناعية الجاهزة، حسب ما يفرضه سياق الكلام[2]،

[1] الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، تقديم: محمد العمري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2014، ص 219.

[2] لا نقصد، من وراء اعتماد هذا التقسيم، أنه هو الوحيد الممكن، والأوحد، بل يمكن اعتماد تقسيمات أخرى في تحليل خطاب الردود حجاجيا؛ من خلال اعتماد التصور الأرسطي للبناء الحجاجي، أو اعتماد التصور البيريلماني؛ كما حددهما الحسين بنو هاشم في مصنفيْه:

- بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، تقديم: محمد العمري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2014.
- نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2014.

وهما كتابان مهمان في بابهما؛ إذ يلخصان نظرية الحجاج البلاغي في صيغتيْها اليونانية القديمة، والغربية المعاصرة. كما يمكن الاستناد، في تحليل خطاب الردود حجاجيا، إلى

وسنعمل - في هذا المقام - على تحديد قسم من هذه الحجج، يمثل العنصر الأكثر هيمنة وحضورا في خطاب الردود، وذلك على النحو الآتي:

3- حجج الشاهد:

تنوعت أشكال حضور حجج الشواهد في خطاب الردود؛ وهي حجج كان اعتمدها ابن أبي عون في مصنفه موضوع الدراسة والتحليل، وهي ذات اتصال مباشر بسلطة القول، تعتمدها الثقافة لما تقوم عليه من الأفكار الجاهزة، حتى كانت مخزنا للقيم المعترف بها في الحياة اليومية المعيشة. لهذا يستند إليها المتكلم بوصفها منتهى ما يصل إليه الرأي، بل وما ينتهي عنده. " قسم أرسطو الشهود إلى نوعين، وينقسم النوع الأول بدوره إلى صنفين، صنف القدماء، وصنف المحدثين، ويقصد بالقدامى هؤلاء الشعراء الذين يرسلون الحكمة، وهؤلاء الفضلاء يحكمون الرأي، لذلك دعا إلى الأخذ بأقوالهم فتلك شواهد قديمة حققتها التجربة، وتلك آراء أصدرها فضلاء وحَكَمَ بها فضلاء، والدافع إلى الاستشهاد بهم، لأن حكمهم قانون، أو على الأقل ينزل منزلة القانون، لصدوره عن فئة تكتسب شرعية معرفية وأخلاقية داخل النسق الأرسطي ، أما المقصود بالمحدثين، فيريد بهم القضاة

عمل فيليب بروتون، الذي ينطلق، في تصوره للحجاج، من أنه ممارسة واسعة، تشمل عمليات التواصل اليومي كلها، بوصف الحجاج يتجاوز، في نظره، الأنواع الخطابية؛ كما حددها أرسطو ومن جاؤوا بعده، وهو يرى أنّ الحجج أربعة أصناف: حجج السلطة، وحجج الاشتراك، وحجج التأطير، وحجج التماثل. ويمكن لمن أراد التوسع، والاطلاع أكثر على هذا التصور، الرجوع إلى كتاب:
فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ترجمة: محمد مشبال وعبد الواحد التُّهاني العلمي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2022.

المعاصرين الذين حكموا بمثل ما تريد أن يحكم لك به قاض عادل يتوخى الدفاع عن الحق، وكان من المشاهير الذين اشتهرت أحكامهم عند الجميع بالدقة، والصرامة، والرجاحة، بينما النوع الثاني ، عم شهود الزور [...] يرتكبون جرائم في إثبات أو نفي جرائم لا علم لهم بها، لذلك ألح أرسطو على الاستشهاد بالنوع الأول فيما يتعلق بالماضي، وكذلك يستشهد بهم مفسرو الوحي للتنبؤ بالمستقبل، وفي حال إيعاز الشهادة، دعا أرسطو إلى اعتماد الأدلة الاحتمالية، وإذا كانت الشهادة ضدك، فاعمد إلى تفسيق الشهود وتحدث عن الاستقامة والكرامة، وعن السلوك والشهرة"[1]. وسنركز منها على:

3-1- الشاهد القرآني:

ويمثل الخطابَ التأسيسي للمعرفة في التراث العربي الإسلامي؛ ذلك أنّ كل ما يصدر عنه من الأحكام، وضروب الفهم، يتحول عند المسلمين إلى مادة متعالية، وبالتالي ينبغي الاقتداء بها، واتباعها بناء وفهما. ويحضر النص الشرعي في الردود من خلال استثمار وجهيه، القرآني والسُّنّي[2] إن هذا الصنف من الحجج يستمد قوّته من انطلاقه من أحكام مسبقة توصل إليها المسؤولون عن إنتاج المعرفة، وبناء التأويلات في الثقافة العربية. وبالتالي فهو يبني حججه على تصورات جاهزة، يؤمن بها المتكلم والمخاطب على حد سواء.

[1] محمد فنان، فلسفة الحجاج في التراث الغربي: بحث في الأنساق والإبدالات، إديسيون بلوس، الدار البيضاء، ط1، 2022، ص ص 72-73. ويُنظر أيضا: أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، م. س، ص 233.

[2] سنقتصر في هذا المقام على ذكر الشاهد القرآني لحضوره البارز في خطاب الردود، أولا، ولتدليله على الظاهرة خير تدليل، ثانيا.

ومن ذلك سؤال الواثق لابن أبي دؤاد: "إنّي حنثت في شيء فعلته، فما كفارته؟ قال: مائة ألف درهم. فقال ابن الزيات ﴿ما سَمِعْنا بِهَذا في آبائِنا الأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 24]، فقال: صدق، وهذه كفّارة لا تكون عن أبيه، وإنما تكون الكفارة على قدر المعرفة بالله، ولا نعلم أحدا أعْرَفَ بالله من أمير المؤمنين؛ فأخرجها"[1].

فقد سعى الوزير أبو جعفر ابن الزيات (ت 233هـ) إلى نقض جواب القاضي ابن أبي دؤاد الإيادي (ت 240هـ) في دفعه الخليفة إلى التكفير عن حنثه؛ بدفع مبلغ لم يكن قد تعارف عليه الناس، ولا بلغ مسامع الوزير، فما كان من هذا الأخير إلا أن استحضر آية قرآنية، هي: ﴿ما سَمِعْنا بِهَذا في آبائِنا الأَوَّلِينَ﴾، عمل من خلالها على الطعن في حكم القاضي، وحثه على التراجع عن حُكمه، وتعديله؛ بخفض قيمة المبلغ المحكوم به، وهو مائة ألف درهم، إلا أن الإيادي لم يقف عاجزا أمام الآية، بل أعاد استثمارها لصالحه؛ من خلال التركيز على مضمونها؛ حيث عمل على الإحالة على مدلولها. فـ"جُمْلَةِ ﴿ما سَمِعْنا بِهَذا في آبائِنا الأَوَّلِينَ﴾ مُسْتَأْنَفَةٌ، قَصَدُوا بِها تَكْذِيبَ الدَّعْوَةِ بَعْدَ تَكْذِيبِ الدّاعِي؛ فَلِذَلِكَ، جِيءَ بِها مُسْتَأْنَفَةً غَيْرَ مَعْطُوفَةٍ؛ تَنْبِيهًا عَلى أنَّها مَقْصُودَةٌ بِذاتِها، ولَيْسَتْ تَكْمِلَةً لِما قَبْلَها، بِخِلافِ أُسْلُوبِ عَطْفِ جُمْلَةِ ﴿ولَوْ

[1]ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 33.

شاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلائِكَةً﴾؛ إذْ كانَ مَضْمُونُها مِن تَمامِ غَرَضِ ما قَبْلَها"[1]. إن الغرض من هذا الاستشهاد، توظيف محمول الآية، وهو إبطال الحُكم الصادر قبلها، أي عدم أداء مائة ألف درهم كفارة لحنث الخليفة، لكنّ أبا دؤاد جعل دلالته مصروفة إلى ادعاء الباطل، وتجويزُه راجع في قول الكفار إلى جري عادة الآباء الأولين عليه: ﴿وَإذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وجَدْنا عَلَيْها آباءَنا واللهُ أمَرَنا بِها قُلْ إنَّ اللهَ لا يَأْمُرُ بِالفَحْشاءِ أتَقُولُونَ عَلى اللهَ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28]. فما أراده القاضي هو أنّ ما فعله السلف مردود بالنص القرآني، و"قَوْلُهُ تَعالى ﴿وَإذا فَعَلُوا﴾، وما بَعْدَهُ، داخِلٌ في صِفَةِ "اَلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ"؛ لِيَقَعَ التَوْبِيخُ بِصِفَةِ قَوْمٍ جُعِلُوا مِثالًا لِلْمُوَبَّخِينَ؛ إذْ أشْبَهَ فِعْلُهم فِعْلَ المُمَثَّل بِهِمْ. ويَصِحُّ أنَّ تَكُونَ هَذِهِ الآيَةُ مَقْطُوعَةً عن الَّتِي قَبْلَها؛ ابْتِداءَ إخْبارٍ عن كُفّارِ العَرَبِ"[2]. وبذلك، يكون القرآن خطابا يُستثمر لتُستخرج منه الحجج، وتوظف توظيفا خاضعا للسياق التداولي المتعلق بفعل التواصل.

وممّا تغلب به المسلمون في الاحتجاج بالقرآن، وردهم الشُّبه على الطاعنين في الخلفاء، وأصحاب الرسول، في اختلافهم بعد موت النبي (ص) طمعا في الحكم، وحيازة السلطة، استنادا عليه، إجابة عليٍّ يهوديا: "قال

[1] الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، سورة المؤمنون 23-25، ج 18، ص ص 40-41.

[2] ابن عطية، المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، سورة الأعراف 27-28، ج 2، ص 390.

يهودي لعليّ عليه السلام: ما دفنتم نبيكم حتى اختلفتم. فقال له: اختلفنا عنه لا فيه. ولكن ما حقت أرجلكم من البحر حتى قُلتم لنبيّكم: ﴿اجْعَلْ لَنا إلَهًا كَما لَهم آلِهَةٌ قالَ إنَّكم قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: 138]"[1]؛ فقد أراد اليهودي الإيقاع بعلي، والطعن في الإسلام؛ من خلال تذكيره بالوقائع التي عاشتها الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول، ﷺ؛ من صراعات حول الخلافة حتى الفتنة الكبرى بمقتل عثمان، واقتتال المسلمين، وتفرقهم شِيعا. فما كان من عليّ إلا أن يرد بأن هؤلاء، وإن تفرّقوا، واختلفوا بينهم، فإنهم بقوا على دين الإسلام، متشبثين به، وليس مثلما كان من أمر اليهود؛ حين طلبوا عبادة غير الله، وهم بربهم مشركون: ﴿وجاوَزْنا بِبَنِي إسْرائِيلَ البَحْرَ فَأتَوْا عَلى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلى أصْنامٍ لَهم قالُوا يا مُوسى اجْعَلْ لَنا إلَهًا كَما لَهم آلِهَةٌ قالَ إنَّكم قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف 138]، وهو طلب جاء بعد ظهور آيات النبوة، وانتصار موسى على فرعون، ونُصرة الله لبني إسرائيل بعد استضعافهم، فما كان من بني إسرائيل إلا أن طلبوا صنما يعْبُدونه من دون الله؛ اقتداءً بالكنعانيين، بل إنهم قتلوا الأنبياء، وأشركوا بالله: ﴿وإذْ واعَدْنا مُوسى أرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ العِجْلَ مِن بَعْدِهِ وأنْتُمْ ظالِمُونَ﴾ [البقرة: 51]، و"إنَّما اتَّخَذُوا العِجْلَ تَشَبُّهًا بِالكَنْعانِيّينَ، الَّذِينَ دَخَلُوا إلى أرْضِهِمْ، وهُم الفِنِيقِيُّونَ سُكّانُ سَواحِلِ بِلادِ الشّامِ؛ فَإنَّهم كانُوا عَبَدَةَ أوْثانٍ، وكانَ العِجْلُ مُقَدَّسًا عِنْدَهم، وكانُوا يُمَثِّلُونَ أعْظَمَ الآلِهَةِ عِنْدَهم بِصُورَةِ إنْسانٍ مِن نُحاسٍ، لَهُ رَأْسُ عِجْلٍ،

[1] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 37.

جالِسٍ عَلى كُرْسِيٍّ، مادًّا ذِراعَيْهِ كَمُتَناوِلِ شَيْءٍ يَحْتَضِنُهُ، وكانُوا يَحْمُونَهُ بِالنّارِ مِن حُفْرَةٍ تَحْتَ كُرْسِيِّهِ، لا يَتَفَطَّنُ لَها النّاسُ؛ فَكانُوا يُقَرِّبُونَ إلَيْهِ القَرابِينَ"[1].

﴿ثُمَّ عَفَوْنا عَنْكم مِن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكم تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 52] "هو مَحَلُّ المِنَّةِ، وعَطْفُهُ بِ"ثُمَّ"؛ لِتَراخِي رُتْبَةِ هَذا العَفْوِ في أنَّهُ أعْظَمُ مِن جَمِيعِ تِلْكَ النِّعَمِ الَّتِي سَبَقَ عَدُّها؛ فَفِيهِ زِيادَةُ المِنَّةِ. فالمَقْصُودُ مِنَ الكَلامِ هو المَعْطُوفُ بِ"ثُمَّ". وأمّا ما سَبَقَ مِن قَوْلِهِ: ﴿وإذْ واعَدْنا مُوسى أرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ إلَخ، فَهو تَمْهِيدٌ لَهُ، وتَوْصِيفٌ لِما حَفَّ بِهَذا العَفْوِ مِن عِظَمِ الذَّنْبِ"[2]، دون أن يوقفهم العفو، ولا ما سبقه من آيات النبوة، عن الشرك، والكُفر بالنعم.

3-2- الشاهد الشعري:

وظف أصحاب الردود الخطاب الشعري في أجوبتهم؛ طلبا لإفحام خصومهم. فالشعر عند هؤلاء ممّا يُحتج به، ويُدعم به ردّ المجيب، وهو يدخل في دائرة حجج الشهادة، بوصفه عِلم العرب الذين لم يكن لهم علم سواه، وأصح منه[3]. وممّا جاء من الرد بالشعر، في كتاب "الأجوبة المسكتة"، ما كان بين شَريكٍ بنِ عبدِ اللهِ النُّمَيْرِيِّ، وَيَزيدَ بنِ عُمرَ بنِ هُبَيْرَة، اللذين تسايرا مرة، وجاوزت بغلةُ النميري بِرْذَوْنَ عمر؛ فقال له عمر: "اغْضُض من

---

[1] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 496.
[2] المصدر نفسه، ج 1، ص 497.
[3] ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 24/1

لجامها؛ فقال له شريك: إنها مكتوبة. قال له عمر: ما أردت ذلك. قال: ولا أنا ما أردته"[1]؛ بحيث أراد الأول قول جرير: [الوافر]

فغُضّ الطَّرْفَ إنَّكَ مِنْ نُمَيْرٍ   فَلاَ كَعْباً بَلغْتَ ولاَ كِلاَبَا[2]

وعنى شريك بقوله "مكتوبة" قوله: [البسيط]

لاَ تَأْمَننّ فِزَارِياً خَلَوْتَ بِهِ   عَلَى قَلُوصِكَ وَاكْتُبْهاَ بِأَسْيـاَرِ[3]

وهما مناسبتان شعريتان، ورد فيهما البيتان، وظلا لصيقين بالمقصود منهما. وقد كان البيت الأول ممّا تُعيّر به نمير، حتى لم يعد يقوى الرجل منها على البوح بالانتساب إليها، بينما كان البيت الثاني ممّا رمى به الفرزدق بني فِزارة، إتيانهم الإبلَ،[4].

---

[1] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 25.
[2] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 25.
[3] ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، ص 25.
[4] وردت الحادثة أيضا في كتاب الحصري القيرواني. (تـــ 453ه)"؛ كما يأتي:
"وساير شريك بن عبد الله النميرى يزيد بن عمر بن هبيرة الفزاري؛ فبرّزت بغلة شريك، فقال له يزيد: غضّ من لجامها، فقال: إنها مكتوبة، أصلح الله الأمير! فضحك، وقال: ما ذهبت حيث أردت، وإنما عرّض بقوله: «غضّ من لجامها» بقول جرير:
فغضّ الطّرف إنك من نمير (البيت)
فعرّض له شريك بقول ابن دارة:
لا تأمننّ فزاريّا خلوت به   على قلوصك واكتبها بأسيار
[الفرزدق يهجو ابن هبيرة]
وبنو فزارة يُرْمَوْن بإتيان الإبل! ولذلك قال الفرزدق ليزيد بن عبد الملك، لما ولى عمر بن هبيرة العراق:
أميرَ المؤمنين لأنت بَرّ   أمين لست بالطّبع الحريص
أولّيت العراق ورافديه   فزاريّا أحذّ يد القميص

لقد استرجع طرفا الحوار البيتين في هذه الحال، وسعى كل منهما إلى الإطاحة بصاحبه، وإفحامه؛ من خلال استثمار المحمول الشعري. ورغم أنّ كليهما أنكر استحضاره البيت، إلا أن إنكارهما يؤكد القصد إلي المعنى المتداول في الوسط العربي. إن الشعر، في هذا المستوى، ذو وظيفة حجاجية صرف؛ فهو وسيلة دفاع وهجوم معا. ولا غرابة في هذا؛ إذ جعله كل طرف يكتسي طابع الخطاب الساخر، حيث عمل كل منهما على تذكير صاحبه بما تنال به الجماهير من قبيلته، وبالتالي منه بوصفه فردا من أفرادها يناله ما ينالها. و"هنا يحضر الجانب التقويمي، مشفوعا بحالة وجدانية متميزة.. ضحك الاستخفاف، أو غصّته"[1]؛ بغرض إفحام الخصم. وهو ما نعاينه أيضا في ما وقع بين شريك ورجل من تميم؛ إذ "قال التميمي: يعجبني من الجوارح البازي، وخاصة إذا أصاب القطاة. أراد التميمي بقوله البازي: [بحر الوافر]

أَنَا البَازُ المُطِلّ عَلَى نُمَيْر   أُتيحُ مِنَ السَّماَءِ لَهَا الصَّبَاياَ

وعني شريك بقوله "يصيب القطا" قول الطِّرِمّاح: [بحر الطويل]

ولم يك قبلها راعي مخاض   ليأمنه على وركى قلوص".

أبو إسحاق الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت، دط، دت، 56/1.
محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 63/3.

[1] محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، ط1، 2012، ص 86.

تَمِيمٌ بِطَرْقِ اللُّوْمِ أَهْدَى مِنَ القَطَا   وَلَوْ سَلَكَتْ طُرُقَ المَكَارِمِ ضَلَّتِ

إن البيتين حاضران في الصراع، إلماحا من المتكلمين إليهما؛ فقد حاول التميمي الإيقاع بشريك عندما أشار إلى البيت عندما عبّر عن إعجابه بالبازي. وهو إعجاب غير مقصود في ذاته، وإنما أراد منه المتكلم الإلماح إلى بيت تفتخر به تميم، وتسقط به نميرٌ، وهو:

أنا الباز المطل على نمير   أتيح من السماء لها الصبايا

وقد وظفه المتكلم على سبيل المعاريض التورية؛ أي أنه لم يصرّح بما يقصده من الكلام، وإنما استعمل ما يحيل عليه. لقد ذكر التميمي شيئا (يعجبني من الجوارح البازي، وخاصة إذا أصاب القطاة) وأراد آخر ينطوي عليه المقول. وهو ما انتبه إليه المتلقي (النميري) غير مطرق، أو غاض الطرف[1]؛ إذ بادر إلى الدفاع عن نفسه، وعن قبيلته بمثل ما لقيه من صاحبه، فكان ردّه ببيتٍ من الشعر يهجو به تميما:

تميم بطرْق اللّوم أهدى من القطا   ولو سلكت طَرق المكارم ضلت

إن اللفظ الواحد، في هذا الردّ، ينطوي على ملفوظ شعري يستدعيه فعل التواصل، وسياق الكلام. ويعتمد الحجاج، في هذا المقام، تناصات

---

[1] الإشارة قول جرير:

فَغُضَّ الطَرفَ إِنَّكَ مِن نُمَيرٍ .... فَلا كَعباً بَلَغتَ وَلا كِلابا
أَتَعدِلُ دِمنَةً خَبُثَت وَقَلَّت .... إِلى فَرعَينِ قَد كَثُرا وَطابا

شعرية، لها أسباب ورود مرافقة لها، يجتلبها السياق التواصلي للخطاب. كما أن لها نزوعا إلى استحضار وقائع تاريخية متداوَلة بين الناس. إن الشعر في هذا المستوى من الاستعمال يأخذ شكل الخطاب الدّعائي؛ فهو يصنع صورا نمطية عن أطراف متعددة كانت بينها نزاعات قبلية أو دينية أو علمية أو غيرها مما كان يروج بينا الجماهير في تلك الحقب وما تلاها.

خـــــاتمة:

اعتمد خطاب الردود، في كتاب "الأجوبة المسكتة" لابن أبي عون، على جملة من البنى الأسلوبية، المتراوحة بين الترصيع والتكرير والطباق، وغيرها من الأساليب البدعية التي يضيق المقام لذكرها جميعا، وهي مقومات فنية وبنائية يجمعها التركيب اللساني القائم على الحذف؛ إذ كان المتكلم ينهج في رده سبيل الإيجاز، تاركا للمخاطَب حق الفهم والتأويل، عن طريق الإحالة أو التلميح أو غيرها...، كما أنها عناصر بلاغية تخدم الوظيفة الحجاجية في الجوابات.

كما يستند خطاب الردود إلى الحجج الجاهزة، وعلى رأسها حجج الشهود التي حضرت في صيغتين، تمثلت الأولى في النص الشرعي، والثانية في الخطاب الشعري. وقد كان المجيبون/ الرّادُّون يؤسسون لقيم تخدم القيم العربية، والدينية الإسلامية على حد سواء.

ونشير، ها هنا، إلى أن للرد بنيةً يقوم عليها؛ إذ ما يجعل كلاما ما ردّا هو انطواؤه على نقيضٍ لأطروحة يخالفها، ويكون الاعتراض النقيضَ والتركيبَ في الآن نفسه، علاوة على اعتمادها بلاغة الإيجاز، والتوسل بالإضمار والإرداف في التعبير عن الرأي...

إن دراسة خطاب الردود، كما جاء لدى ابن أبي عون في مصنفه سالف الذكر، تظل منفتحة على تحليلات وتأويلات عديدة، بوصف الرد نصّا مفتوحا تعدُّديا، يقبل قراءات من زوايا متنوعة ومتعددة. ويبقى أنّ الآلية الحجاجية هي الأكثر هيمنة على هذا الخطاب. ولا غرابة في هذا؛ إذ إن صاحبه يروم إفحام خصمه، وتفنيد أطروحته، وهو في حاجة - لبلوغ تلك الغاية - إلى القوة الإقناعية، التي توفرها الظروف المحيطة بالفعل التواصلي، وغيرها. ولهذا، يبدو الحجاج بوصفه مقْصدا تواصليا، وآلية تخاطبية.

ويبقى الحفاظ على الحضور الرمزي للمتكلمين رهينا بالقدرة على توظيف الحجاج توظيفا يمنع من الاسترسال في القول، واتخاذه القالب الحواري، وهو ما سيصيّره مناظرة. وهو ما يفسر انعقاد نية المتخاطبَين على تفعيل المنوال الحجاجي في إنتاجهما خطابيهما، كلّ من جهته، وبحسب قدرته، وحضور بديهته، وَفق السياق، وضمن المحمول الذي تلتئم حوله الجوابات.

ببليوغرافيا الدراسة:

لائحة المصادر والمراجع العربية:

- أبو إسحاق الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت، دط، دت.
- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت.
- أبو جعفر ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه وضبط نصّه وعلّق عليه بشار عواد معروف، وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1994.
- أميمة صبحي، حجاجية الخطاب في إبداعات التوحيدي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015.
- ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، دط، دت.
- ابن أبي عون، الأجوبة المسكتة، دراسة وتحقيق مي أحمد يوسف، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1996.

- ابن الأثير، المفتاح المنشا لحديقة الإنشا، دراسة وتحقيق عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، الإسكندرية - مصر، ط1، 1999.

- ابن المقرئ اليمني، الفريدة الجامعة للمعاني الرائعة، تقديم وتحقيق محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2006.

- ابن حيدر البغدادي، قانون البلاغة في نقد النثر والشعر، تحقيق محسن غياض عجيل، مؤسسة الرسالة، ط2، 1989.

- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط1.

- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتاب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

- جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي الجديد، بيروت، دط، دت.

- الحسين بنو هاشم بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، تقديم محمد العمري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1، 2014.

- الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1، 2014

- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط 4، 1975.

- الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني، الخطابي، عبد القاهر الجرجاني)، تحقيق وتعليق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط2، 1968، سلسلة ذخائر العرب، رقم 16.

- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار النهضة - مصر، دط، دت.

- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر.

- قدامة بن جعفر، جواهر الألفاظ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت، لبنان، دط، دت.

- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، أفريقيا الشرق، ط1، 2012.

- محمد فنان، فلسفة الحجاج في التراث الغربي بحث في الأنساق والإبدالات، إديسيون بلوس، المغرب، ط1، 2022.

لائحة المصادر والمراجع المعرّبة:

- أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط2، 1986.

- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2014.

- رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، المغرب، ط1، 1994.

- فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التُّهاني العلمي، دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2022.

لائحة المصادر والمراجع الأجنبية:

- Chaim Perelman , L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation, Librairie Philoso- phique J. Vrin, Paris, 1977

- Chaim Perelman et Olbrechts-Tytecs Traité de l’argumentation,2002.

- Ducrot_Oswald_Todoov_Tzvetan_Dictionnaire_encyclopédique_des_sciences_du_langage_1972. Ed seuil.

الرّد السردي في رواية "مصابيح أورشليم" لعلي بدر
دراسة ثقافية

د. صلاح الدين أشرقي
باحث متخصِّص في النقد الثقافي

مقدمة:

لقد تطوّر فعل الرَّد ولم يَعد مقتصرا على الجانب المادي كالرَّد العسكري على سبيل المثال، بل صعد نوع آخر ينبني على الكتابة بوصفها مُكوِّنا أساسا له، وهو ردٌّ خِطابي غير مادي يعتمد على آليات تختلف عن تلك المعتمدة في الرُّدود الأخرى المادية، وضمن هذا النوع يندرج الرَّد الذي يحضر في رواية "مصابيح أورشليم"، حيث وظَّف الروائي علي بدر السرد بوصفه وسيلة مُضادة لمقاومة الهيمنة التي فرضها المحتل الإسرائيلي على القدس، وذلك وعيا منه بالقوة التي يمتلكها السرد بوصفه أداة للمواجهة والمقاومة، وهو ما يؤكده الباحث "محمد بوعزة" في قوله: "إن القوة على ممارسة السرد كما تؤكد تجربة شهرزاد في ألف ليلة وليلة، حيث يُوظَّف الحكي كاستراتيجية لمواجهة القتل، ذات أهمية قصوى في بناء الذات وتشييد الهوية وسياسات تأويلها لتاريخها الخاص. هذا البعد الخِطابي للحكي هو ما أسميه ما وراء

الحكاية، أي الشفرة التأويلية التي تُفكك البنى المُضمرة لأي استراتيجية قوة تفرض صورها النمطية وتمثيلاتها السيئة"[1]، وهذا بالضبط ما قام به السارد في هذه الرواية، إذ فكك الرواية الإسرائيلية حول القدس مُكتشفا زيف ادعاءاتها حول شرعية المكان، ومقترحا رواية جديدة تسترجع التاريخ الحقيقي الذي طُمِس في خطاب المحتل.

صحيح أن الرّد السردي هو ردٌّ كتابي إلا أنه يمتلك الفاعلية في التصدي لمحاولات المستعمِر السطو على المكان (القدس)، حيث إنه يمتلك القدرة على بناء تصورات بديلة مقاومة قد لا يُتيحها الرَّد المادي، ومن هنا يمكننا القول إن السرد، عند علي بدر، عوَّض إخفاق الرد العسكري في الواقع، حيث لا خيار آخر للدفاع عن القضية الفلسطينية، والقدس بصفة خاصة، إلا بالاعتماد على الكتابة التي تحوّلت إلى وسيلة فعّالة استطاع من خلالها الروائي أن يرُد على المستعمِر ويُقوِّض خطاباته الزائفة، غير أن السؤال المركزي الذي يجب أن نطرحه هو كيف استطاعت الكتابة الروائية أن تُحقق فعل الرّد؟ أو بعبارة أدق ما هي آليات الرّد السردي التي واجه بها الروائي دعوى المحتل وردّ عليها بدعوى بديلة؟ ولمناقشة هذين السؤالين سنعتمد على نظرية ما بعد الاستعمار بوصفها مرجعية أساسية في التحليل.

[1]- محمد بوعزة، سرديات ثقافية: من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014م، ص: 37.

1 الكتابة الروائية ووظيفة الرّد على المستعمِر:

لقد تَعرَّضت مجموعة من الدول غير الغربية إلى الاستعمار من قِبل الإمبريالية الغربية التي لم تقتصر على الجانب العسكري بوصفه الوسيلة الوحيدة المحققة للاستعمار، بل إنها وظفت الثقافة التي تُعد وسيلة غير مادية أسهمت في تحقيق المطامع التوسعية للغرب تجاه الدول الشرقية بصفة خاصة[1]؛ وأمام هذا الوضع سعى أدباء الدول المستعمَرة إلى بناء خطاب روائي جديد يسعى إلى الرّد على تلك التمثيلات السيئة التي أنتجتها الخطابات الثقافية الغربية، ونخص بالذكر هنا الخطاب الروائي، من خلال إنتاج تمثيلات بديلة تُدين الاستعمار الغربي وتسعى إلى التحرر منه، وقد شاركت الرواية العربية في هذا البناء وظهر نمط جديد من الرواية يختلف عن الرواية الواقعية التسجيلية التي كانت تصور الواقع كما هو وتقوم بوصفه، وعن الرواية الرومانسية أيضا وغيرها من الأنماط الروائية الأخرى، وهي رواية ما بعد كولونيالية التي تتوخى النضال ضد الهيمنة التي مارسها الغرب على الدول التي استعمرها.

وأمام هذا التطور الذي طرأ على الخطاب الروائي العربي أضحى السرد: "عين الأمة التي تُنتجه، وتودع فيه خبراتها ورؤاها في زمن تتفكك فيه السرديات الكبرى، كما تُعبِّر من خلال المعرفة التي يستبطنها عن أسرار

---

[1]- يُنظر، إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة، كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 2014م، ص: 166 - 167.

الذات وموقعها في العالم."[1] لقد أصبح السرد قادرا على استيعاب مجموعة من القضايا التي يَعكسها الروائي ويقوم بتمثيلها في نصوصه، مثل قضية الهوية، واسترجاع التاريخ المسلوب...، وعليه صارت الكتابة الروائية بمثابة مقاومة موجهة ضد كل أشكال التنميط والقَولبة والتمثيل[2]، وفي هذا السياق تندرج رواية "مصابيح أورشليم" للروائي العراقي "علي بدر" الذي جعل من روايته أداة للرّد السردي على الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وللقدس بشكل خاص، ويتضح هذا الطرح من خلال ما ذكره على لسان أحد شخصياته الرئيسة، وهو "أيمن مقدسي" الذي جعله هو صانع هذه الرواية، حيث يقول: "مرة سألته: رواية عن إدوارد سعيد...لماذا رواية؟ لماذا لا تَكتب عنه كتابا؟ قال: لأن إسرائيل نشأت من أسطورة أدبية... من فكرة رومانتيكية... نشأت من رواية... وبالتالي يجب إعادة كتابتها عن طريق الأدب أيضا... يجب تكذيبها عن طريق الرواية... الرواية هي أفضل حرب... طالما كل الحروب قد خسرت وفشلت لماذا لا نجرب الرواية... إدوارد سعيد كان أخطر حرب على إسرائيل، أخطر من كل الحروب الفاشلة التي خضناها"[3]، يظهر من خلال هذه الفقرة تحوُّل الرواية إلى أداة فعّالة للرّد على المحتل، حيث

[1]- إدريس الخضراوي، سرديات الأمة: تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017م، ص: 13.
[2]- إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012م، ص: 23.
[3]- علي بدر، مصابيح أورشليم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص: 13.

تسعى إلى مقاومته وكشف ادعاءاته المزيفة حول مِلكية المكان، كما يتضح أيضا بأن الروائي علي بدر كان واعيا بالوظيفة الجديدة التي أضحت تؤديها الكتابة الروائية، حيث أصبحت أكثر اقترابا من الواقع الملموس الذي تَقوم بتمثيله عن طريق التخييل، وعليه فإن الرواية، بمفهومها الجديد، ليست: "بناءً تخييليا من تشبيهات وصور بسيطة أو مركبة لإدراك معان مجردة فقط، ولكنها نسق فسيفسائي وثيق الارتباط بالواقع في كل حركاته الموروثة والجارية، وبالذهن والشعور والخيال والرمز ضمن أبعاد دينية وتاريخية واجتماعية وثقافية."[1]

إن الرواية، بهذا المعنى، نص دنيوي غير مُتعال عن الواقع، بل إنه يرتبط به ارتباطا وثيقا، وهذا ما تجسده رواية "مصابيح أورشليم" التي ارتبطت بالقضية الفلسطينية، حيث شَكَّل النص الروائي عند علي بدر مصدرا مهما لإنتاج معرفة تؤثر في القضية الفلسطينية وتدافع عنها، كما أنه سعى إلى هدم مجموعة من التصورات والتمثيلات التي أنتجها المحتل الإسرائيلي حول الفلسطيني المستعمَر، وعليه فإن الرواية تنتج معرفة مؤثرة في المجتمع والسياسة والثقافة، وهذا ما أكده "إدوارد سعيد" الذي ربط بين الرواية والإمبريالية، إذ كشف عن تورُّط الخطاب الروائي الغربي في المطامع السياسية التوسعية لدول الغرب تجاه الشرق، لكنه، بالمقابل، أوضح

[1]- شعيب حليفي، ثقافة النص الروائي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016م، ص: 6.

الوظيفة الأخرى للسرديات والتي تتمثَّل في المقاومة والرّد، حيث يقول: "إن السرديات الجلية الكبرى للتحرر والتنوير قد جنَّدت الشعوب في العالم المستعمَر وحفزتها على الانتفاض وخلع نير الإمبريالية؛ وخلال هذه العملية، هزت تلك القصص وأبطالها العديد من الأوروبيين والأمريكيين، أيضا، فقاموا هم بدورهم بالصراع من أجل سرديات جديدة للمساواة والروح المجتمعية الإنسانية."[1] لقد أثرت هذه الأفكار الجديدة على الروائيين العرب فتمثَّلوها في أعمالهم، وأسسوا نمطا روائيا مختلفا ثار على كل أشكال الهيمنة والإقصاء والتهميش الذي تعرضت له هويات وتواريخ الدول العربية المستعمَرة من قِبل المستعمِر، وهذا ما نلمسه عند علي بدر الذي تأثر بما قدمته نظرية ما بعد الاستعمار التي رأت بأن الرواية هي شكل أدبي ثقافي يمتلك القدرة على مقاومة سرديات المُستعمِر والرّد عليها بسرد مضاد يسعى إلى تكذيب تمثيلاتها وإنتاج تمثيلات بديلة تستعيد تلك الخصائص الثابتة وتلك الهوية الأصلية التي طمسها الخطاب الاستعماري، وعليه فقد تشكَّل وعي كتابي جديد عند الروائي علي بدر يأخذ بنظر الاعتبار جدلية الذات مع الآخر ومع العالم.[2]

[1]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص: 58.

[2]- حسن البنَّا عز الدين، الشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003م، ص: 68.

لقد سعى علي بدر إلى الرّد على الآخر المحتل من خلال توظيف مجموعة من الوسائل التي أسهمت في تأسيس ردٍّ سردي كتابي غير مادي، وهذا ما سنحاول أن نكتشفه في المحور المقبل.

2 آليات الرّد السردي في الرواية:

2.1 استعادة المكان وتأسيس الهوية:

يُشكّل المكان عنصرا أساسيا في رواية "مصابيح أورشليم" التي تدور معظم أحداثها في "القدس"، وهذه العناية الكبيرة بالمكان نابعة من الإحساس بفقدان الأرض وضياع الهوية الأصلية، وهو ما أوضحه علي بدر في حديثه عن شخصية الفلسطيني أيمن مقدسي، إذ يقول: "غير أن الأمر مختلف نسبة لأيمن مقدسي، فهو يعيش في بغداد، بل ولد في بغداد، ونشأ وتربى فيها مثل علاء خليل، ولكنه لا يشعر بأنها وطنه، هو يشعر بأنه منفي هنا ولاجئ، هو موجود عليها ولكنه يحلم بمدينة أخرى لم يعش فيها ولم يرها من قبل، مدينة بعيدة عنه وغريبة ولكنه يشعر بأنها مدينته الحقيقية، يشعر بأنها الوجهة التي عليه أن يتجه نحوها، صحيح هو يحب بغداد وقد عاش فيها وعرفها، ولكنه لا يشعر بأنه يملكها، أو يشعر بأنه ابنها، شعور غريب باليتم يجتاحه، شيء أشبه بملجأ للأيتام لا يشعر الساكن فيه بأنه بيته"[1]، ويظهر هذا الإحساس بفقدان المكان الأصلي، بشكل كبير، في ردّ أيمن مقدسي على علاء خليل حول مسألة الوطن، حيث يقول: "حسن أنت

[1]- علي بدر، مصابيح أورشليم، ص: 22 -23.

تتعذب من أجل وطن، أنا كذلك أحلم أن يكون لي وطن أتعذب داخله لا خارجه، هل تحتقر هذه المشاعر، أنت تحتقرها لأنك لم تُجربها، لم تُجرب أن تحيا في مكان لا تُحبه ولا تحقد عليه ولا يقدم لك شيئا ولا تقدم له أي شيء، أنت تعيش فيه لكنك مقطوع عنه، تحيا هنا وتحلم في مكان آخر... في كل لحظة يهيمن علي رهاب أن يأتيني شخص ويقول لي خذ حقيبتك وارحل هذا ليس وطنك هذا وطني... هذا كابوس يدمرني، أريد أن أحيا في مكان لا يطردني منه أحد"[1]، وانطلاقا من هذا الإحساس بفقدان الأرض سعى الروائي إلى استعادة المكان (القدس) من أجل استرجاع تلك العلاقة الفعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهوية[2]، والرّد على المحتل الذي طمس معالم المكان الأصلي وسلب منه هويته وعوَّضها بهويته التي تُعبِّر عن إسرائيل.

إن المكان الذي تم استعادته في الرواية ليس مكانا حقيقيا، بل متخيَّلا صُنِع بفعل الكتابة، وهو ما يتضح في قول علي بدر: "أيمن هو نموذج المقتلع، المغترب، المنفي، البلا جذور، هو الفلسطيني التائه بعد أن حل اليهودي التائه في أرضه وطرده عنها، غير أنه وجد طريقة جديدة، وجد علاجا للآلام اغترابه ونفيه، وهو الحياة فيها عن طريق الكتابة عنها، فتصبح الكلمات عالما، وتصبح الأحداث حياة، والأسماء كينونة وواقعا، وينسى المكان

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 23.
[2]- بيل أشكروفت وآخرون، الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة، شهرت العالِم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص: 27.

المعادي الذي يحيا فيه ويعيش في المكان الآخر، المكان غير الموجود إلا على الورقة البيضاء، وهكذا يهرب من هذا الوجود الحقيقي والواقعي، والذي لا يحبه ولا يرغب فيه، إلى إمكان ذاك الوجود المتوهم والمتخيل، يهرب من الجغرافيا الحقيقية الغريب عنها إلى الجغرافيا المتخيلة، فيصبح لكل شيء وجوده الفعلي، حتى الشخصيات التي اخترعها وتوهمها تصبح حية نابضة بالحياة مرتعشة وساخنة."[1] إن المكان المستعاد بالكتابة لم تتم زيارته من قبل، حيث إن أيمن مقدسي وُلد في العراق وعاش فيها ولم يذهب قط إلى القدس لكنه ظل مرتبطا بها لكونها هي أصله وأرض أجداده الذين طُردوا منها، لذلك فإنه مكان متخيّل وعبارة عن حلم، وجغرافيا مصنوعة، إذ: "لا يُمثِّل المكان بناء مرئيا أو حيزا قابلا للقياس، أو حتى نظاما طوبوغرافيا، بل موقعا ملموسا لأحلام المرء وامتدادا لوجوده"[2]، وبما أن إسرائيل مكان مُختلق نشأ من رواية أدبية وليس مكانا حقيقيا وأصليا، بحسب الروائي علي بدر، فإنه سعى إلى تأسيس مكان مضاد له مصنوع من رواية أيضا وظيفته استعادة أصالة القدس، وتكذيب سرديات المحتل المختلقَة حولها.

لقد شوَّه المحتل أصالة المكان وسعى إلى طمسه كي يحل محله مكانا آخر يكون مُعبِّرا عن إسرائيل ويمثِّل هويتها، إذ إن الكولونيالية: "تقوم على

[1]- علي بدر، مصابيح أورشليم، ص: 17.

[2]- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة جماعية، تقديم، كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، ص: 275.

تغيير صك الملكية من الساكن الأصلي إلى الجديد، ومن ثم تقوم بتغريب المدينة نهائيا، إنها تجعل معالمها غريبة تماما عن ساكنها المحلي، ثم تغير تاريخها، أو تخترع تاريخا جديدا وتفبركه، إنها تسرد تاريخ الأمة طبقا لمصالحها ووجودها"[1]، وخير دليل على تغريب الكولونيالية للمكان هو ذلك المشهد الذي بناه الروائي علي بدر عندما استثمر شخصية إدوارد سعيد وجعلها تتفقد مدينة القدس وتسير في شوارعها وحاراتها رفقة "يائيل" و "إيستر" وهما بطلان في روايات إسرائيلية، حيث أحس إدوارد سعيد بالتغييرات التي طرأت على المكان، إذ بعد غياب طويل دام أكثر من أربعين سنة لم يزر فيها القدس وجد نفسه غريبا في وطنه، حيث تعرّض المكان للمسخ فسُلبت منه هويته الفلسطينية الأصلية وأضحى مكانا آخر يُجسد عادات وتقاليد وثقافة إسرائيل.

وأمام هذا السطو على المكونات الأصلية للمكان، سعى علي بدر إلى إعادة رسم المدينة القديمة التي تركها إدوارد سعيد وهو طفل، حيث استعاد مجموعة من الأحداث والذكريات على لسان شخصية إدوارد سعيد الذي كان يتجول مع يائيل وإيستر في مدينة القدس، وهذه الاستعادة ليست اعتباطية، بل إنها فعل يستهدف الرّد على المحتل ومقاومة سردياته التي أقصت المكان الأصلي وهمشته، ومن النماذج النصية التي يتضح فيها فعل الاستعادة، قول علي بدر: "مرّ أمام إدوارد حشد من السياح الذين يحملون

[1]- علي بدر، مصابيح أورشليم، ص: 62.

الكاميرات ويبحثون في الحجر القديم عن ضوء نافذة مفتوحة، كان يمكن لمطر خفيف أن يبلل الأرض المرصوفة، وكان يمكن للحجر المرشوش أن يبعث رائحة نفاذة تسكره بذكرى بعيدة غامضة، تسكره بذكرى طفولية أبدا، هابطة دون قرار، ذاهبة من غير رجعة، من هنا مرّ يوم كان طفلا... قال ليائيل ... من ساحة النافورة كان يسير مع أمه نحو السوق... كان نحيفا وساقاه رفيعتان في الشورت الأبيض الواسع، وكان قميصه مفتوحا... كان يبكر أول الصبح على حافة النهار المضبب، يقف أمام هذه البيوت الساكنة والشاسعة، أمام الأشجار المشعة وكأنها تترقرق في الضوء، يسمع الماء يخرخر في حديقة منزل كبير السياج بوشيش خفيف يتكرر، وهو يحس عبر كل هذه السنين الطويلة، يحس بالطراوة تحت أقدامه الحافية، ويشعر حتى اليوم بالهواء البارد وهو يرطب وجهه."[1]

لقد أدى هذا الاسترجاع، الذي قام به الروائي، وظيفة الرّد على سرديات المحتل التي حاولت أن تمحي ملامح المدينة القديمة وتطمس تاريخها الخاص بها، وهي تقنية معتمدة بشكل كبير في آداب ما بعد الاستعمار، حيث يتم استعادة ماضي ما قبل الاتصال مع المُستعمِر من أجل إعادة تأسيس تقاليد، وحيازة تراث أو مكان[2]، وهذا ما نلمسه في هذا النص الذي سعى من

[1]- نفسه، ص: 119.

[2]- هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة، ترجمة، سامح فكري، مراجعة، سامي خشبة، مركز اللغات والترجمة ـ أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، ط1، 2000م، ص: 159.

خلاله علي بدر إلى التذكير بالمكان الأصلي وبمكوناته التي تميزه، مثل: ساحة النافورة، والسوق، ثم الأشجار المشعة وهذه العناصر ليست لتزيين المكان وتأثيثه، بل إنها استُثمِرت من أجل استعادة أصالة المكان وهويته، وهي تُذكر بالقدس التي لم يذكرها المحتل في خطاباته، لذا فإن الهدف من هذا الاسترجاع هو الرّد على ادعاءات سرديات المحتل التي صوَّرت المكان الجديد تصويرا أحاديا بعدما أصبح مِلكا لإسرائيل، وفي المقابل أقصت كل ما يرتبط بماضي القدس قبل أن تتعرض للاحتلال، وهذا كله من أجل إثبات حق المِلكية، وبذلك نُصبح أمام مكان إسرائيلي محض لا ماضي له يرتبط بفلسطين، وهذا ما يؤكده يائيل في قوله: " أورشليم... أورشليم التي افتتحها الرومان في العام 63 ق.م بقيادة بومبي... أورشليم العظيمة التي دمرها هادريانوس في الماضي وسحقها بجيشه... أورشليم التي تحولت إلى مستعمرة يونانية اسمها إيليا كابتولينا أورشليم التي تحولت في العصر البيزنطي إلى مدينة مسيحية... أورشليم التي حكمها الإمبراطور قسطنطين وسماها إيليا... أورشليم التي شيدت فيها الملكة هيلانة كنيسة القيامة في العام 335... أورشليم أورشليم التي احتلها الفُرس ثانية ودمروها تدميرا تاما، أورشليم التي احتلها البيزنطيون، أورشليم التي أخذها المسلمون وسموها القدس... أورشليم عادت إلينا"[1]، يتبيّن من خلال هذا النص التجاهل القصدي للتاريخ الفلسطيني للقدس، إذ تم تغييب الملكية الأصلية للمكان والتركيز على

[1]- علي بدر، مصابيح أورشليم، ص: 133 - 134.

الفترات التي تعرضت فيها القدس للغزو والاحتلال، وهذا الإقصاء ليس عفويا أو اعتباطيا، بل إنه مقصود يهدف المحتل من خلاله إلى إبطال دعوى الفلسطينيين حول مِلكية المكان، وبناء دعوى جديدة تتمثَّل في كون القدس لم يتم احتلالها، بل استعادتها إسرائيل من جديد، غير أن الروائي علي بدر ردّ على هذه الدعوى وصحّحها في مرات عديدة داخل الرواية، إذ يقول في حوار أنشأه بين إدوارد سعيد وامرأة يهودية مُسنة:

"طرق الباب.

تقدمت المرأة المسنة التي كانت تسقي الزرع عند السياج.

نعم...

في هذا البيت كنا نسكن فيما مضى هل يمكنني أن أدخل وألقي نظرة..."[1] ، ويقول في موضع آخر من الرواية:

"أنت تنام مع يهودية في بيت يهودي... قالت له ابنة آدم.

لا أنا أنام مع يهودية في بيت عربي... هذا البيت هو بيتي وأنتم سرقتموه.

لا ينسون بيوتهم أبدا... لن ينسوا أنهم أهل البلاد الأصليين... ."[2]

---

[1]- نفسه، ص: 148.

[2]- علي بدر، مصابيح أورشليم، ص: 182.

لقد أدت هذه المقاطع السردية وظيفة الرّد على ذلك التغييب المقصود من قِبل السرديات الإسرائيلية للتاريخ الفلسطيني للقدس، وأسست خطابا نقيضا مُعدَّلا أعاد من خلاله الروائي علي بدر التاريخ الأصلي للمكان، وقاوَم التزييف الذي قام به المحتل بعدما نفى الأصل الفلسطيني للقدس، كما أنه استعاد هوية المكان بعدما تعرضت للتشويه وللإقصاء والتهميش، ويتضح بأن الكتابة السردية أضحت سلاحا قويا ووسيلة فعّالة للمقاومة، إذ استطاع من خلالها الروائي أن يتصدى لمجموعة من ادعاءات المستعمِر، ويردّ عليها سرديا من خلال بناء مكان آخر مضاد يُعبِّر عن الهوية الفلسطينية للقدس، ويستعيد المكونات التي تُميزها بعد أن تم طمسها.

2.2 التهجين وتفكيك خطاب المستعمِر:

يكتسي مفهوم التهجين أهمية كبيرة في الخطابات التي تنتمي إلى ما بعد الاستعمار وبالضبط في الخطاب الروائي، حيث يتم استثماره من أجل كَسر تلك الأحادية التي ميّزت الخطاب الاستعماري الذي أقصى الأصوات المُستعمَرة وأسكتها قسرا، ويجب الإشارة هنا إلى جهود "ميخائيل باختين" في التأسيس لهذا المفهوم، حيث يقول مُعرِّفا به: "هو مزج لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد، وهو أيضا التقاء وعيين لغويين مفصولين بحقبة زمنية، وبفارق اجتماعي أو بهما معا، داخل ساحة ذلك الملفوظ ولابد أن

يكون قصديا"[1]، وقد أثرت أفكار باختين، حول تعدد الأصوات، في الخطاب الروائي المعاصر الذي لم يَعد يعتمد على ذلك السرد النمطي الأحادي، بل كسَّره وأضحى يقوم على تعددية في الأسلوب والشخصيات والأفكار...، حيث أصبح الروائي، مثلا، يمزج بين شخصيات تنتمي إلى أزمنة مختلفة ويُقيم بينها حوارات داخل الرواية.[2]

يحضر التهجين بقوة في رواية "مصابيح أورشليم"، حيث وظفه علي بدر لكي يُفكك خطاب المُستعمِر الذي اختلق سرديات ذات منحى أحادي تنحاز للذات (إسرائيل) وتُقصي الآخر (فلسطين)، وغاية التهجين تأسيس خطاب بديل يقوم على التعددية والانفتاح، غير أن الانفتاح هنا لا يعني: "ذلك المعنى السطحي الذي يُشير إلى عدم وجود انغلاق وإلى ذوبان الهوية والانتماء، بل يكون له ذلك المعنى الذي ينطوي على المراجعة وإعادة النظر والبناء من جديد"[3]، وهو ما نلمسه في ذلك المزج الذي قام به علي بدر

[1]- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1987م، ص: 28.

[2]- ويُمكن أن نُمثِّل هنا برواية: "شعلة ابن رشد" للروائي "أحمد المخلوفي" الذي مَزج بين شخصيات تنتمي إلى أزمنة مختلفة وأقام بينها حوارات وكأنها تنتمي إلى نفس الحقبة الزمنية، ويُنظر ذلك المقطع السردي الذي أنشأه الروائي، إذ مزج بين شخصيته بوصفه راويا يمثِّل الزمن الحاضر وبين شخصية ابن عربي الذي يُجسِّد الزمن الماضي، وقد كسّر المخلوفي هذا الفارق الزمني ومزج بين الزمن الحاضر (الراوي)، والزمن الماضي (ابن عربي)، وللاطلاع على هذا التهجين، يُنظر، أحمد المخلوفي، شعلة ابن رشد، ص: 113 - 114.

[3]- هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة، ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص: 18.

لشخصيات، مثل: يائيل، وإيستر، وإدوارد سعيد، وفي هذا المزج تعدد للأصوات وعدم الاكتفاء بصوت أحادي يُجسِّد أطروحة محددة، ويُمثّل كل من يائيل وإيستر الدعوى الإسرائيلية المتمثلة في كون القدس إسرائيلية، أما إدوارد سعيد فقد استثمره الروائي من أجل أن يُفكك هذه الدعوى ويردّ عليها بدعوى بديلة تستعيد الحقيقة التي تم تغييبها في خطاب المحتل وهي أن القدس مِلك لفلسطين، والسؤال المطروح هنا هو لماذا شخصية إدوارد سعيد بالضبط؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتطلب العودة إلى بعض أعمال سعيد التي عبَّر فيها عن رأيه الواضح تجاه الصراع القائم بين إسرائيل وفلسطين، حيث يقول، مُجيبا عن سؤال وُجِّه إليه حول الأزمة الفلسطينية: "الوضع هناك رهيب وينذر بالكارثة، وهو يعود برمته إلى الاحتلال الإسرائيلي لمدن الضفة الغربية، بينما غزة محتجزة فيما يشبه القفص الكبير. الطرق بين المدن يتعذّر استخدامها على الفلسطينيين في الوقت الذي تقوم بالمقابل بنية متكاملة من الطرق على خدمة الإسرائيليين الذين يقطنون الضفة الغربية وغزة بشكل غير مشروع. وإذا ما أضفت إلى ذلك القدس الشرقية التي جرى ضمها دون شرعية، فإن هناك الآن أكثر من أربعمائة ألف مستوطن يسمح لهم بالتجوال مسلّحين في الوقت ذاته الذي يظل فيه الفلسطينيون محتجزين في منازلهم لفترات طويلة تحت حظر التجوال."[1]

---

[1]- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره، ديفيد بارساميان، ترجمة، علاء الدين أبو زينة، مراجعة، محمد شاهين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص: 121.

لقد شكلت أفكار إدوارد سعيد أداة للرد على الاحتلال الإسرائيلي، حيث كان دائما يُندد بذلك السطو غير المشروع على المكان، ويُدين تلك الأفعال المتطرفة التي يقوم بها المحتل تجاه الفلسطينيين؛ وهو ما جعل علي بدر يستثمره كشخصية محورية في فعل المقاومة، غير أنه لم يقم بإقصاء الأطروحة المناقضة ونقصد هنا أطروحة المحتل التي عبَّر عنها كلٌّ من يائيل وإيستر، وهنا يتجلى التهجين الذي يرفض الأفكار الأحادية والمطلقة، ويدعو إلى التفاوض وإعادة النظر.

لقد سعى علي بدر إلى تفكيك سردية المحتل التي تقوم على الصوت الواحد وهو الصوت الإسرائيلي الذي يمتلك شرعية المكان، وعليه تسعى هذه السردية إلى كتابة تاريخ خاص يُقصي كل ما يمكنه أن يُقوِّض الدعوى الإسرائيلية ونقصد هنا بشكل خاص الإقصاء القصدي للصوت الفلسطيني الذي تم استعادته من قِبل الروائي من خلال شخصية إدوارد سعيد الذي دخل في حوارات مع شخصيتي يائيل وإيستر بوصفه مُمثلا للدعوى الفلسطينية، والسؤال المطروح هنا هو ما الوسيلة التي استطاعت من خلالها شخصية إدوارد سعيد أن تُكسِّر تلك الدعوى الإسرائيلية المطلقة حول المكان؟

إن أهم وسيلة لتفكيك هذه الدعوى هو الاسترجاع، ومن أمثلته في الرواية ما يلي: "نظرة من نوع خاص تركزها الفتحة الضيقة المخصصة

للعدسة، آلة تصوير تلتقط شيئا نادرا ولا تخطئ... نظرة تمتد من حجرة مُظلمة محددة المنظر. يحاول إدوارد تصوير الشارع... شيء أسطوري عظيم جذبه... شيء مفاجئ جذبه إلى مكان ما في البعيد الغامض، جذبه إلى ظلام غامض في أزقة القدس من قَبل خمسين عاما، شيء ما جذبه إلى الأشجار المثيرة للضجة فوق الأسيجة، إلى الكنائس الصغيرة خلف أسوارها الحجرية الصدئة، إلى الأبنية الواطئة، إلى الهندسة الحجرية فوق البوابات، وقد ظهرت من خلل الدوامة، إلى بحات البيوت ذات الآرمات الصغيرة، إلى أبراج الحمام القديمة، إلى المناضد المغروزة في الأرض تحت الأشجار المعمرة"[1]، يتضح من خلال هذه الفقرة أن الروائي لجأ إلى تقنية الاسترجاع من أجل أن يُعيد تلك الحقيقة التي غيَّبها المحتل في سردياته التي حاولت أن تُلغي أي ارتباط للقدس بفلسطين، لذا فإن تلك الذكريات التي استعادتها شخصية إدوارد سعيد تؤدي وظيفة تفكيك دعوى المحتل، وكشف ادعاءاتها، وفضح التزييف الذي قام به المحتل للتاريخ، حيث إن أهم ما تُلِح عليه المقاومة عند ما بعد الكولونياليين هو: "الإصرار على الحق في رؤية تاريخ المجتمع كُلاًّ، وبصورة متناسقة منسجمة، وبتكاملية"[2]، وهو ما نلمسه في المقطع السردي الذي مَثَّلنا به، إذ سعى الروائي علي بدر إلى ملء تلك الفراغات التي تركها خطاب المحتل، واستعادة تاريخ المكان الذي تم تغييبه قصدا. ومن هنا

[1]- علي بدر، مصابيح أورشليم، ص: 130.
[2]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص: 273.

تتجلى أهمية استثمار شخصية إدوارد سعيد ومزجها بشخصيات أخرى إسرائيلية، إذ من خلال إدوارد سعيد تُنشأ سردية بديلة وهي سردية فلسطينية عن القدس تهدف إلى تفكيك السردية الإسرائيلية وإعادة النظر فيها وتصحيحها من خلال اقتراح أسلوب سردي جديد ينبني على مُكوِّن أساس وهو الاسترجاع الذي شكَّل وسيلة محورية للرَّد في رواية "مصابيح أورشليم."

خاتمة:

لقد تفطَّن علي بدر إلى القوة التي يَتميز بها السرد ودوره المهم في إنتاج معرفة تؤثر في قضية سياسية ذات أهمية كبيرة وهي القضية الفلسطينية، وقد تسلّح الروائي بوعي كتابي جديد أضحت من خلاله الرواية سلاحا دافع به الروائي عن القدس، وبما أن هذا الرّد كتابي سردي فقد تَشكّل بآليات تتماشى وطبيعة الخطاب الروائي السردي، ومن أهمها المكان الذي تم استعادته بعدما غيَّبه خطاب المستعمِر قصدا ونفى عنه أصله الفلسطيني لكي يُثبِّت دعواه التي ترى أن القدس مِلك لإسرائيل، وقد شكّلت تقنية الاسترجاع مُكونا حاسما في تحقيق فعل الرّد، ومقاومة كل أشكال التزييف والتشويه الذي تَعرض له المكان الأصلي.

وإلى جانب المكان وظف الروائي وسيلة أخرى تتمثَّل في التهجين، إذ مزج شخصية إدوارد سعيد التي تُجسد الدعوى الفلسطينية بشخصيتي يائيل وإيستر بوصفهما يمثلان الدعوى الإسرائيلية، وقد سعى علي بدر من

خلال هذا التهجين إلى تفكيك تلك الأحادية التي ميّزت سرديات المحتل، إذ قامت على الصوت الواحد وهو صوت إسرائيل وأقصت الصوت الفلسطيني، في حين أن رواية "مصابيح أورشليم" أبقت على الصوت الإسرائيلي لكن مع إقحام صوت إدوارد سعيد الذي فكك دعوى المحتل وبنى دعوى جديدة وسردية بديلة أعادت التاريخ الفلسطيني للقدس، لذا فإن التهجين هنا أدى وظيفة أساسية تتجلى في تفكيك خطاب المُستعمِر وتصحيحه، وبناء خطاب بديل مُضاد له. وعليه وقفت الرواية نِدّا للمحتل وقاومت التزييف والإقصاء الذي قام به كي يجعل المكان مِلكا له.

المصادر والمراجع

. إدريس الخضراوي، سرديات الأمة: تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2017م.

. إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012م.

. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة، كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 2014م.

. أحمد المخلوفي، شعلة ابن رشد، مطبعة الخليج العربي، تطوان، المغرب، ط1، 2017م.

. إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره، ديفيد بارساميان، ترجمة، علاء الدين أبو زينة، مراجعة، محمد شاهين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.

. بيل أشكروفت وآخرون، الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة، شهرت العالِم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

. بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة جماعية، تقديم، كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010م.

. حسن البنَّا عز الدين، الشعرية والثقافة: مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003م.

. شعيب حليفي، ثقافة النص الروائي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016م.

. علي بدر، مصابيح أورشليم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2009م.

. محمد بوعزة، سرديات ثقافية: من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014م.

. ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1987م.

. هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة، ترجمة، سامح فكري، مراجعة، سامي خشبة، مركز اللغات والترجمة. أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، ط1، 2000م.

. هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة، ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.

السخرية آليةً للرد
في كتاب "أخلاق الوزيرين" لأبي حيان التوحيدي

ذ.علاء الدين الطماوي
طالب باحث في سلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان

تقديم :

يرجع اختيار كتاب أخلاق الوزيرين للتوحيدي متنا للدراسة إلى اعتباره واحدا من المصادر العربية التي اتخذت من السخرية موضوعا لها، وقد وضعه سنة 371 هـ/980 م، وهو عبارة عن رسالة تناول فيها أخلاق الوزيرين "الصاحب بن عباد" و"أبي الفضل بن العميد" بصورة نقدية لاذعة؛ فقد تحامل عليهما، وعدّد نقائصهما ومعايبهما، وسلبهما ما اشتهر عنهما من الفضائل، ويرجع سبب ذلك إلى الجفاء الذي لقيه منهما، جفاء لازم "التوحيدي" في مختلف مراحل حياته؛ وعلى الرغم من أن الكتاب ضم في طياته بعض أخبار الشعراء والكتاب ووصف أحوالهم وسلوكهم، ومواقف هؤلاء من الشعر والكتابة، وبعض المنازعات والخصومات التي تحدث أحيانا

بين الأدباء ورجال الدولة، إلا أن موضوعه الأساس والذي عُرف به يبقى هو التشهير بالوزيرين وهجاؤهما.

من هذا المنظور ارتأينا سبر أغوار هذا المؤَلف باعتباره خطابا يستند إلى الهجاء والسخرية بوصفهما آليتين لإنتاج المتعة من جهة، وإجراء بلاغيا - من جهة أخرى- للرد على " ابن عباد " و"ابن العميد" نظير الجحود الذي لقيه التوحيدي منهما، ولعلنا باقتصارنا على الوصف أو التصوير بأشكاله المختلفة (الواقعي، المفارق، الجسدي، المضحك) نكون قد أظهرنا ملامح تشكل السخرية في بعدها الجمالي، وبربطنا النص بمقامه التواصلي، والغرض الذي كتب من أجله، والآليات الموظفة لاستدراج المتلقي بغية تغيير موقفه من الوزيرين، نكون قد خطونا خطوة صوب استكناه بلاغة السخرية بوصفها آلية لتقويم الطبائع والأخلاق، و استراتيجية للرد على الوزيرين، من خلال بناء صورة مشوهة لخصميه، واستثارة أهواء القارئ واستدعاء عواطفه الداعمة بفضح زيف ما يتغنيان به من فضائل.

إن الإشكال الذي تنبني عليه هذه القراءة قائم على اعتبار السخرية إجراء للرد على زيف ما يدعيه الوزيران عن نفسيهما من تدين وعلم وأخلاق، وسيتمخض عن هذا الإشكال محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة:

- كيف تشكلت السخرية في نص التوحيدي؟

- وكيف أسهمت في فضح وتقويض وتقويم أقوال وأفعال وصفات غريميه ابن العميد وابن عباد؟

1-السخرية بين التخييل والإقناع:

إن السخرية عند "كيربرا أريشيكيوني": "تهاجم وتعتدي وتفضح وترمي هدفا"[1]، فهي بذلك تركز على الوظيفة التأثيرية أو الانفعالية التي يُتَوسل إلى بلوغها بآليات لسانية بالدرجة الأولى، فالخطاب الساخر يحكمه كغيره من الخطابات المكون اللساني، "لأن الكيان اللساني عبارة عن ترابط وثيق بين الدال والمدلول[2]، غير أن التماسك بين الدال والمدلول قد تكتنفه علاقات متعارضة، وهذا التنافر هو ما يخرجهما من دائرة محصورة في نطاق ضيق ليعانقا بذلك خطابات متنوعة كالخطاب الساخر، كيف لا والسخرية ليست شيئا آخر غير تقاطع بنية ضدية"[3]، تهدف إلى الإصلاح والتهذيب وتنقية المجتمع مما يعلق به من الشوائب والانحرافات، بذلك تتحول السخرية إلى ممارسة ثقافية هدفها التأثير في المخاطب.

يستمد الخطاب الساخر -على نحو أولي- بلاغته من خلال تطريز لغته بسِمتَي الغموض والالتباس، فالكاتب الساخر يعتمدهما، لأن

---

[1]- المرجع السابق، ص: 200

[2]- مبارك حنون، مدخل للسانيات سوسير، ص: 79

[3]- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص: 87

خطابه لا يمكن أن يحقق الغاية المرجوة إلا من خلالهما، إذ إن ما يضمن نجاح التواصل ويجعله يحقق وظيفته التواصلية هو هذا الالتباس، "فليس كل التباس مصدر تشويش، إذ منه ما يشكل مقوما من مقومات التواصل البليغ[1]، فالغموض أو الالتباس خاصية جمالية تستحضر المتلقي بإشراكه في العملية الإبداعية وتمكنه من إطلاق العنان لمخيلته قصد فك الرموز التي تأتي في طياته وتبديد غموضه، وبذلك يصبح عنصرا مشاركا في العملية التواصلية.

تقع بلاغة الخطاب الساخر بشكل ملتبس بين التخييل والإقناع، حيث يتشكل من مكونين أساسيين:

- مكون انفعالي أو تأثيري مقصدي، ويتجلى في الاستخفاف المشتمل على الضحك والاستهجان أو الإحساس بالمفارقة.
- ومكون لساني بلاغي يتجسد من خلال المفارقة الدلالية وما يترتب عنها من الغموض.

إلا أنه لا يمكن الفصل بين المكونين، لأن القيمة التأثيرية للسخرية على حد قول "كيربرا" واحدة من خصوصياتها الشكلية، "فالتفاعل الدلالي إنما يتم داخل الضرورات القيمية التي يفرضها العنصر التاثيري"[2]،

---

[1]-حافظ إسماعيلي علوي، لغة الخطاب الساخر، ص: 60

[2]- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص: 88

فالباحثة ركزت أبحاثها على المظهر التواصلي للسخرية، نظرا لكون الخطاب الساخر ينتقي موضوعاته من المواقف التي تلفت الانتباه وتمثل القضايا المجتمعية، فتهدف إلى تحقيق العملية التواصلية قصد التأثير في المتلقي، أي النظر إليه بوصفه خطابا "صيغ على نحو يؤدي وظيفة تداولية أو توصيل رسالة إلى متلق مستعد لتقبلها والاستجابة العملية لمقصدية صاحبها[1].

سلك "التوحيدي" في سخريته من الوزيرين مسالك عدة تراوحت بين هجاء وتعريض، وتنقيص من مكانتهما الفكرية والسياسية، تصيد عيوبهما الجسمانية إلى حد تصبح مشوهة في وصفه، هذا التصوير المبالغ فيه يمكن أن نسميه بالتصوير الكاريكاتوري، الهدف منه إغاظة الخصوم وإضحاك القراء، فقد عمل على النيل منهما لما يدعيانه من الكمال والمعرفة واتصافهما بالغرور، فكانت السخرية سلاح "أبي حيان" من أجل الرد على الوزيرين ونقد مثل هذه الصفات إذا توفرت وتواترت في ذوي السلطة.

2-آليات التصوير ومراميها في " أخلاق الوزيرين "

يتحرك الكون الدلالي في المؤلف وفق توجه واحد ووحيد، وهو النيل من ابن عباد وابن العميد، ولأجل ذلك استدعى التوحيدي قدراته الأسلوبية، تقريرية كانت أو مجازية، من أجل الكشف عن أهم الصور التي يغلب عليها التهجم الشخصي، أو التي تظهر تناقض أقوال المعنيين بالأمر مع أفعالهم.

[1]- محمد مشبال، البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص: 13

أ- التصوير الواقعي:

ويعني أن المبدع أو الفنان ينبغي أن يقدم تمثيلا مفصلا للعالم الواقعي، وأن يدرس الحياة والعادات بملاحظة دقيقة وتحليل مرهف، و"التوحيدي" بتصويره لأخلاق الوزيرين، يجول في أفق الواقع لا في سماء الخيال لأن الواقعية "ترفض الإغراق في الخيال والإسراف في أوهامه المجنحة وترفض المجازية والرمزية والأسلوب الرفيع الذي ينتهي إلى التجريب والإيهام، أو يصب في مجرد حلي منمقة"[1] وتمكن من تمثيل مجتمعه تمثيلا حقيقيا بملابساته وظروفه دونما تحرج، لكونه عاش في عصر استفاضت فيه الحرية، وعرفت كل جوانب المجتمع العباسي ازدهارا واسعا، هذا الازدهار ولد فسادا نقله إلينا "التوحيدي" بأمانة، عدته في ذلك اللسان والقلم، وذلك من أجل إيقاظ وعي أفراده وتحفيزهم على صد ما يعتري مجتمعهم من فساد، وفي سياق ذلك يقول: " **ولست أدعي على ابن عباد ما لا شاهد لي فيه، ولا ناصر لي عليه، ولا أذكر ابن العميد بما لا بينة لي معه ولا برهان لدعواي عنده، وكما أتوخى الخير عن غيرهما إن اعترض حديثهما في فضل أو نقص، كذلك أعاملهما به فيما عرفا بين أهل العصر باستعماله وشهرا فيه بالتحلي به، لأن غايتي أن أقول ما أحطت به خُبرا وما حفظته سماعا**"[2].

---

[1]- صلاح فضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدب، ص: 40

[2]- أخلاق الوزيرين؛ ص: 79

يكشف لنا هذا المقبوس بدقة عن سمة من سمات نثر التوحيدي، فهو لا يتستر ولا يخفي، بل عني بحكاية عصره وتمثيله تمثيلا؛ فكتابه يعد أهم مرجع يكشف لنا حقائق العصر الذي عاش فيه، ويريد أن يجعل السخرية الأدبية صورة من الواقع.

ب-التصوير المفارق:

اعتمد التوحيدي في بناء كتابه على عنصر المفارقة، بوصفها خير ما يمثل الأدب تمثيلا نقيا لما يجب أن يكون اتجاه الكائن الفاسد، إنها تخلق توازنا في الحياة والوجود، فهي نظرة فلسفية للحياة، قبل أن تكون أسلوبا بلاغيا ندرك بها سر وجود التنافرات والتناقضات التي هي جزء من بنية الوجود نفسه، فالإنسان حين يحس بالمفارقة " يصل عن طريق وعيه وخبرته الجمالية إلى هذا التنافر والنشوز الموجود في هذا الواقع وعلاقاته"[1]، إلا أنه إحساس لا يقتصر على رؤيته للأضداد ووصفها في إطار المفارقة؛ بل في قدرته على إعطائها صورة في الذهن أولا، ثم مطاردتها في الحياة والواقع، فهي تحتاج إضافة إلى تحديد معالمها والتفاعل معها والشعور بها في الحياة اليومية، قدرة على تجسيدها لغة وإحساسا.

تقوم المفارقة التي يعتمدها الكاتب في نصه على ثنائية: ماهو كائن/ وما يجب أن يكون، فهي مفارقة صارخة بين ما يجب أن يكون عليه أصحاب الساسة والوزراء من علم وشدة وبأس وتفان في خدمة البلاد والعباد، وبين

[1]-عبد المنعم تليمة، مدخل إلى علم الجمال الأدبي، ص: 75

ما هو كائن فيهم من حقارة وسفاهة وتكبر وظلم، أو من جهة أخرى يعكس النص هموم الأديب والمثقف عامة، نظرا للقهر والاضطهاد والتحقير لشخصه ومكانته العلمية، في الوقت الذي يجب الأخذ بيده والاستفادة من خبراته وثقافته وتجاربه الحياتية.

تنبني المفارقة – إضافة إلى هذه الثنائية - التي يعتمدها "التوحيدي" على التعرية والفضح، أي فضح المستور وإظهار الاعوجاج والرغبة في تقويمه، فالفضح يعد آلية من آليات إنتاج السخرية، ويوظفها "التوحيدي" بشكل عام في كتابه بوصفها لعبة لغوية ذكية بين طرفين: "صانع المفارقة ومتلقيها، بطريقة تستثير وتدعو إلى رفع المعنى الحرفي الظاهر، وذلك لصالح جلب المتلقي نحو المعنى الخفي المضمر، الذي غالبا ما يكون المعنى الضد"[1].

وقد ظهرت سمة المفارقة الساخرة من خلال بعض الملفوظات التي سردها "التوحيدي"، يقول: "لم يكن في الأولين والآخرين مثلهما، ولا يكون إلى يوم القيامة من يعاشرهما اصطناعا للناس وحِلما عن الجهال وقياما بالثواب والعقاب..."[2] من هذا القول يوهمنا "التوحيدي" بأنه بصدد ذكر مناقب الوزيرين وليس مثالبهما، إلا أنه سرعان ما يكسر أفق التوقع بقوله: "ولكن قد يسمع هذا الكلام مني من شاهدهما وتبطن أمرهما، وخبر حالهما،

[1]- سميرة الكنوسي، بلاغة السخرية في المثل الشعبي المغربي، مجلة فكر ونقد، ع 35، ص: 81

[2]- التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص: 79

وعرف مالهما وما عليهما، فلا يتماسك عن زجري وخسائي وإسكاتي ومقتي، ولا ينهنه شيء عن مقابلتي بالتكذيب واللوم..."[1]

من جالس الوزيرين – من وجهة نظر التوحيدي - يسلم بسفاهتهما وبخلهما، وإذا ما تقدم أحد في عرض مناقبهما فذاك محض افتراء وادعاء، وبذلك تتحقق المفارقة الساخرة بكونها "رأيا غريبا مفاجئا يعبر عن رأي صاحبه في الظهور، وذلك بمخالفة موقف الآخرين وصدمهم فيما يسلمون به"[2]كما أن "ابن عباد" كان يعرض عن الخوض في الأمور الدينية والعلمية ويقمع كل محاجج ومناظر له بالقول: النظر شعاري والجدل دثاري والحق مناري والبيان مداري ...

ويدخل ضمن المفارقة ادعاء "ابن عباد" ما ليس فيه، "فهو يقول للإنسان الذي قدم عليه من أهل العلم: تقدم يا أخي وتكلم، واستأنس واقترح، وانبسط، واحسبني في جوف مرقعة (...) وقل ما شئت وانصر ما أردت، فلستَ تجد عندنا إلا الإنصاف والإسعاف...".[3] وإذا ما سايره هذا الشخص في الحديث وركب في مناظرته وردعه وحاجّه واشتد غضبه عليه،

[1]- المصدر السابق، ص: 83
[2]- عبد النور جبور، المعجم الأدبي، دار الملايين، بيروت، 1978، ص: 258
[3] أخلاق الوزيرين، مصدر مذكور، ص: 111

ينقلب ويأمر خدمه " بعد وثبتين أو ثلاث يا غلام! خذ بيد هذا الكلب إلى الحبس بعد أن تصب على كاهله وظهره خمسمائة عصا"[1].

نستنتج من المثال أعلاه أن "ابن عباد" يدعي حبه للعلم والعلماء وتشجيعه لهم، وإذا ما أحس تفوقهم ونباهتهم أعرض عنهم، كما أنه يدعي العدل والتوحيد مع أنه - كما يقول التوحيدي- " قليل التوجه إلى القبلة قليل الركوع والسجود، ولم يكن عليه طابع العبادة"[2]، إن لهذا العيب أهمية في تشويه الصورة وتلطيخ معالمها، فهذا العيب هو من أقبح الصفات التي تنسب إلى العلماء والمفكرين، تنقص من عظمتهم وحقهم من السمو والرفعة، وقد كان "التوحيدي" عالما وأديبا ومفكرا وفيلسوفا، فكان هذا العيب أشد ما يغيظه ممن يتصفون به، فضلا عن كون هذا العيب يمنح الصورة نوعا من الشذوذ وكثيرا من التنافر فيؤدي بها إلى تشويهها.

نعرج صوب سمة أخرى من سمات المفارقة، وهي الغفلة والذهول، ومن ذلك حينما يتحدث عن نفسه – أي ابن عباد - كأن شخصا آخر يتحدث عنه كقوله: " ولقد تحيّر المُهَلّبي مني، وعرف معز الدولة فضلي وأدبي وأكبر قدري، وبلغ الحد الأقصى في أمري"[3]، ويزداد تغافله بقوله: "دخلت بغداد فلقيت أبا سعيد السيرافي، وعلي بن عيسى والمراغي وناظرت المراغي...

[1] المصدر السابق، ص: 112
[2] نفسه، ص: 36
[3] نفسه، ص: 92

فأبرزت وذكرت وأشير إلي بالأصابع..."[1]، إلا أن التوحيدي حين سأل " السيرافي " عن مدى صدق ادعاء الصاحب قال: "سبحان الله! وسكت استعظاما لهذا الحديث ونفيا له".[2] فهذا "ابن عباد" يتغافل فيبدو في مظهر العارف المتحذلق الذي يُعلم الناس ما يجهلون، فإذا هو محض افتراء، وبذلك ينقل السامع بهذه المفاجأة وهذا الادعاء من حال الجد إلى الهزل، ومن حال الترقي للمعرفة إلى الضحك.

إن ما يولد المفارقة ويبعث على الاستهزاء والضحك من "ابن عباد" هو مفارقة المقام للمقال، فما كان لأصحاب السلطة والسياسة أن ينزلوا إلى هذا المستوى من القول البذيء والخوض في الأمور التافهة: "وهذا سُخف لا يليق بأصحاب الفرضة والذين نشؤوا بالمزرفة"[3]

ج- التصوير الجسدي:

ترددت في الكتاب هذه الصورة من السخرية، غير ما مرة، ويصف "التوحيدي" حركات الصاحب في جلوسه أو وقوفه، أو أثناء حديثه، وما يعرضه خلال ذلك من ضروب العبث بأعضاء الرجل وعنقه وجسده، يقول: " لأنه قال هذا وقد لوى شدقه وشمخ أنفه وأمال عنقه واعترض في انتصابه وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك مجنون/ قد أفلت من دير

[1] نفسه، ص: 164
[2] نفسه.، ص: 164
[3] أخلاق الوزيرين، ص: 173

حنون"[1]، وقوله في موضع آخر: " رأيت وجهه وجه خنزير... وحركته حركة مخنث ونظره نظر فاجر"[2]، وفي موضع آخر يقول أيضا : " فتراه عند هذا الهذر وأشباهه – يعني كلامه المسجع – يتلوى ويبتسم ويطير فرحا ويتقسم .. ويتشاكى ويتجايل، ويلوي شدقه ويبلع ريقه .. ويتهالك ويتمالك، ويتقابل ويتمايل ويحاكي المومسات"[3]

يذكرنا هذا التصوير الدقيق بتلاعب "الجاحظ" بشخص "ابن عبد الوهاب" في رسالة التربيع والتدوير، فالقيمة الأساسية للتصوير الجسدي تتجلى من خلال اعتمادها على المحاكاة الساخرة حيث يصطدم المتلقي باللاتوازن بين الوصف الفيزيولوجي للوزيرين وبين وضعهما الاجتماعي والسياسي، فقد جاء التصوير في هذا الكتاب بأسلوب تقريري مباشر بالرغم من عدم تصويره الأعضاء بجزئياتها، لذلك نجد "التوحيدي" عندما ينقل أمثال هذه الصور الهزلية يعاني من قصور عبارته عن تصويرها تصويرا دقيقا، يقول: "والوصف لا يأتي كنه هذا الحال لأن حقائقها لا تدرك باللحظ، ولا يؤتى عليها باللفظ، وبهاؤها ينقص بالرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ وملاحة الشكل في الترنح والتهادي، ومد اليد وليّ العنق، وهز الرأس والأكتاف"[4].

[1]. المصدر السابق، ص: 141

[2] نفسه، ص: 131

[3]. نفسه، ص: 138

[4] نفسه، ص: 140- 141

د-التصوير المثير للضحك:

لقد كان النقاد في تاريخ الآداب الأوروبية يميزون بين نوعين من الهجاء، الهوراسي والجوفينالي، نسبة إلى الشاعرين القديمين – هوراس و جوفينال- فالأول يتجه إلى التسلية الساخرة من الحمق والادعاء والرياء أكثر مما يعبر عن السخط والضغينة، والثاني يبعث على الازدراء والاستهجان الأخلاقي [1]

وضحك أبي حيان من النوع الثاني، فهو جاد كل الجد في إثارة الضحك المشحون بالسخرية من " الصاحب "، وقد أفصح " أبو حيان" عن هذه النية منذ البداية في مقدمته الطويلة، حين استدرك بقوله :

" فأما قول أبي الحارث حمين، وقد سُئل عمن يحضر مائدة محمد بن يحيى وجوابه : الملائكة، قيل إنما نسألك عمن يأكل معه، قال : الذباب، إن هذا من باب التملح والمجانة، وليس من قبيل الصدق في شيء "[2]

يفصح هذا الملفوظ عن عدم اهتمام التوحيدي بالضحك البريء، بل كان من وراء بحثه عن الضحك غرض، وهو إثارة الاستهجان والبغض .

يضاف إلى هذا ما ذكره "كوسلر" في شأن الهجاء من أن الإضحاك يأتي من جهة أن هناك صورتين تجتمعان معا في ذهن القارئ في اللحظة عينها، الصورة التي يألفها ويعتادها للشيء الذي يصور تصويرا ساخرا،

---

[1] السيد إبراهيم محمد، أبو حيان التوحيدي، الجزء الثاني، مجلة فصول، المجلد 14، عدد 4، مقال " الضحك في أدب التوحيدي"، ص:307

[2] أخلاق الوزيرين، ص: 75

والصورة الأخرى المشوهة له، والتي تنعكس في مرآة الهاجي. والهجاء يجعلنا نكتشف فجأة سخف الشيء الذي نألفه ويجعلنا نكتشف كذلك إلفنا للشيء السخيف [1]. ومن الصور التي تطالعنا في "أخلاق الوزيرين" تصوير " الصاحب ابن عباد " في صورة مجنون، والمبالغة في تصوير حركاته التي تخرج على حكم العادة في حركات العقلاء، يقول التوحيدي : " طلع ابن عباد يوما علي في داره وأنا قاعد في كسر رواق أكتب له شيئا قد كأدني به، فلما أبصرته قمتُ قائما فصاح بحلق مشقوق، أقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا، فهممت بكلام، فقال لي الزعفراني الشاعر، احتمل فإن الرجل رقيع، فغلب علي الضحك، واستحال الغيض تعجبا من خفته وسخفه، لأنه قال هذا وقد لوى شدقه وشمخ أنفه وأمال عنقه واعترض في انتصابه وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك مجنون، قد أُفلت من دير الجنون "[2]

كما يشيع تضمين كلام التوحيدي للمحاكاة الساخرة أو الباروديا، لأن كثيرا من كلام التوحيدي محاكاة لكلام "الصاحب"، وإن ادعى أنه يحكيه ولا يحاكيه، وهذا التصوير المحاكي، من الإجراءات التي تولد متعة لدى المتلقي بإيقاظ انفعالات الضحك لديه، وخير مثال على ذلك ما أورده التوحيدي في مقامين اثنين على سبيل التمثيل لا الحصر، أولهما يقول فيه : " سمعته يقول يوما وقد جرى حديث الأبهري المتكلم، فقال : لعن الله ذلك المأبون

---

[1] نقلا عن مجلة فصول، نفس العدد المذكور ونفس المقال، ص: 308.

[2] أخلاق الوزيرين، ص 141

المأفون، جاءني بوجه مكلح وأنف مفلطح ورأس مسفح وذقن مسلح ... ولسان مبلح فكلمني في مسألة الأصلح، فقلت : أغرب عليك غضب الله الأترح، الذي يلزم ولا يبرح "[1]، وثانيهما يورد فيه قول " الصاحب ابن عباد" لشيخ من خراسان : " والله لولا شيبك لقطعتك تقطيعا وبضعتك تبضيعا ووزعتك توزيعا ومزعتك تمعيزا وجزعتك تجزيعا وأدخلتك في حر أمك جميعا "[2].

لا يرى أكثر النقاد المعاصرين في الباروديا مجرد تكرير لنصوص أخرى، فهي تختلف عن النموذج الأصلي في النص وفي السياق، اختلافا تؤكده النغمة الاستهزائية بوجه عام، وهو لا يهدف إلى تصحيح العمل الفني الأصلي الذي يتصدى له، لكنه في كثير من الأحوال يجلب المتعة وفي بعض الأحيان يسفه ويحمق ويبعث على الضحك "[3] ولعل المثالين الآنفين لأكبر دليل على حمق وسفاهة "ابن عباد " كما "حاكاه أبو حيان " وهذا ما يبعث على الضحك من صورته .

ولما كان الضحك يتولد أيضا عن رؤية القبح والخطأ والفشل في شتى صوره، بعكس الإحساس الجمالي الذي يتولد عن رؤية الشيء الجميل الذي يقوم على الانسجام والتوافق والتوازن، فإن فكرة بريكسون عن الضحك لا

---

[1] المصدر السابق، ص: 121 - 122

[2] نفسه، ص: 140

[3] العدد نفسه من مجلة فصول المذكورة ، ص: 308- 309.

تغدو بعيدة كل البعد عن الأشياء التي تولد الضحك لدى الإنسان في حركته وجموده :" إذ تبدو أوضاع الجسم الإنساني وحركاته مضحكة إذا ذكرنا هذا الجسم بآلة ميكانيكية "[1]، فالخطيب الذي يظل يشير بيده على نحو آلي يثير فينا الضحك، وتقليد الأشخاص كثيرا ما يكون مجلبة للضحك، لكونه يلفتنا إلى الجانب الآلي الرتيب المجافي للطبيعة الحيوية لوجودنا، ولعل التوحيدي فطن إلى جميع هذه الآليات التي تضفي صبغة الضحك على صاحبها، فوصف " الصاحب على لسان ابن العميد، فقال: كان أبو الفضل بن العميد إذا رآه قال : أحسب أن عينيه رُكِبتا من زئبق، وعنقه عمِل بلولب، وصدق فإنه كان ظريف التثني والتلوي، شديد التفكك والتفتل، كثير التعوج والتموج في شكل المرأة المومسة والفاجرة الماجنة، والمخنث الأشمط "[2].

3- بلاغة الإقناع في كتاب " أخلاق الوزيرين" :

يقوم النص السردي العربي القديم في أغلب نماذجه على وظيفتين، حيث "يجمع بين الوظائف التواصلية (المرجعية والانفعالية والحجاجية) وبين الوظيفة الأدبية"[3] أي إنه "يتوجه نحو التواصل والتخييل معا"[4]، إلا أن تركيزنا سيتوجه – في هذا المقام من المقال - صوب دراسة النصوص المبثوثة

---

[1] المرجع السابق، ص: 310 .

[2] إبراهيم الكيلاني، "رسائل أبي حيان" مجلة فصول، العدد نفسه، ص: 145-146 .

[3] محمد مشبال، البلاغة والسرد، جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ، ص: 23

[4] المرجع نفسه.

في الكتاب من زاوية استراتيجية التواصل، فالعملية التي تمت بين المتكلم والمتلقي، بين "التوحيدي" وجمهور القراء، عملية حجاجية أساسا، تتوخى تأثير الأول في الثاني والحجاج للأطروحة الأخلاقية التي يتبناها، والتي لا تتوفر عناصرها وأركانها في الوزيرين، كما تعمل على تغيير نظر المتلقي إلى الوزيرين، سواء أكان المتلقي معاصرا للتوحيدي، أي من جمهور القرن الرابع للهجرة، أو كان من القراء المتعاقبين عليه.

أ- المقام أو السياق التواصلي في "أخلاق الوزيرين"

يقوم النص البلاغي الذي يروم الإقناع، فضلا عن المتكلم والمتلقي، على رسالة واضحة ومقصدية أو مقاصد محددة، وإلا فإنه بذلك سيكون مغرقا في التخييل وسيبتعد عن المحتوى البلاغي الذي انطلقنا منه سابقا.

يتضمن كتاب أخلاق الوزيرين مقاصد تتوجه إلى المتلقي، تكسر أفق توقعه تجاه الوزيرين الصاحب بن عباد وأبي الفضل بن العميد، وتستفزه لتحمله على الانفعال واتخاذ موقف ما.

بنى "التوحيدي" كتابه على أطروحة توخى فيها الذم والسخرية من الوزيرين وإثارة انفعالات الاستهجان والنفور ضدهما، بتعرية حقيقتهما التي كانا يدعيان عكسها، بوصفهما مثالين في الشهامة والمروءة والعلم ورجاحة العقل بينما هما على العكس من ذلك تماما.

يشكل المرسِل والمرسَل إليه والمقام التواصلي جوهر العملية الحجاجية في أخلاق الوزيرين، إذ يعد المتكلم أساس التواصل وأكثر ما يتغياه، هو التفكير في كيفية الوصول إلى الآخر (المخاطب المباشر + جمهور القرن الرابع وما بعده، أي المتلقي)، في حين يوجه الآخر فعل التلقي، إذ لا تكتمل فاعلية النص الحجاجية وتأثيره الجمالي أيضا، إلا بحضوره وقدرته على فهم مدلول الرسالة التي تلتقي فيها معاناة كل من المبدع والمتلقي – خاصة الذي يعرف حقيقة الوزيرين - أما الضحية فغدت هدفا للسخرية التي يمكن أن نعتبرها الرادع الأخلاقي الذي يكبح كل من حدثته نفسه الحياد عن الحق.

لاشك أن مدى نجاح تفاعل أجزاء الخطاب من متكلم ومخاطب ومقام تواصلي فيما بينها،يعد معيارا للحكم على بلاغة الخطاب الساخر من عدمها، حيث لا مجال للحديث عن بلاغة دون تضافر مكونات الخطاب فيما بينها، بتماهي أقطابها في النص، من خلال مجموعة من المعطيات ذات المصادر المختلفة.

عرضنا قبلا لمحتوى رسالة الكتاب الحجاجية، لكن ذلك غير كاف للحديث عن بلاغة السخرية دون دراسة مكونين تواصليين: مرسِل بانٍ لأول لبنة من لبنات الخطاب لاضطلاعه بإنتاجه، ومرسل إليه مستقبل للرسالة

والمستهدف بها، وهو الوزير "سعدان" وكذلك قارئ القرن الرابع وما بعده، فما الصورة الحجاجية التي يريد تثبيتها التوحيدي لنفسه؟

ب- صورة التوحيدي الأخلاقية، أو مكون الإيتوس في الكتاب

يقود اقتران صورة المؤلف ببلاغة الإقناع إلى إبرازها – على نحو ما - للعناصر التأثيرية التي امتاحت من صورة "التوحيدي" في سعيها إلى إقناع المتلقي بأطروحة الكتاب، وتشمل صورة المؤلف، في جملة ما تشمل، شخصيته الإنسانية التي يستنبطها القراء من مجموع نصوصه وكذلك الوسائل التعبيرية التي استند إليها في جعل الخطاب أكثر تأثيرا، وكذلك الصيغ الدالة التي يتم عبرها تمرير بعض السمات المحيلة على ذاته في تفاعلها مع النص.

أراد "التوحيدي" من مفتتح الكتاب أن يقنع المتلقي بأن العقد التواصلي الذي يربطه به مبني على أساس المصداقية والوضوح والصدق... يقول: "وسأجعل قصدي نحو السلامة إذا غلبني اليأس، وأضيف إلى متن الحديث فوائد كثيرة، وأجتهد معذرا، وأتقصد معذورا، وأحكم متكرما، وأقول ما أقول رائيا أو راويا، على أني لا أثق بالخاطر إذا طاش وباللسان إذا همز... فإن الهوى يعمي ويصم ولعل الغيظ يحرج ويجهر"[1].

[1]- التوحيدي، أخلاق الوزيرين؛ ص: 36

لقد أضفى التوحيدي على كتابه صفات تستوثق له، وتسبغ عليه طابع الموضوعية واستدعاء الواقع. كما أنه اعتذر على أي تقصير غير مقصود، حيث يمنحه ذلك سمة البوء بالزلل غير المقصود، جريا على عادة الكتاب في تدوين السير والأخبار.

يمهد هذا المدخل الحجاجي الداعي إلى تصديق ما يروى عن الوزيرين لبناء السخرية في الكتاب، فهذه العتبة النصية تسهم في توضيح صورة المؤلف قبل أن يعثر عليها المتلقي بين ثنايا النصوص الثقافية المشتركة.

يؤكد "التوحيدي" أن ما سيورده عن أخلاق الوزيرين هو الواقع الذي هما عليه، حيث يشكل لنا صورة قمة في الواقعية عن "ابن عباد" و "ابن العميد"، إذْ لا يتستر على عيوبهما، حتى إنه يذكر السوءات والعورات في غير مواربة، يقول: "ولست أدعي على ابن عباد ما لا شاهد لي فيه ولا عاصم لي عليه، ولا أذكر ابن العميد بما لا بينة لي معه... وكما أتوخى الحق عن غيرهما إن اعترض حديثه في فصل أو نقص، كذلك أعاملهما به فيما عرفا بين أهل العصر باستعماله، وشهرا فيهم بالتحلي به، لأن غايتي أن أقول ما أحطت به خبرا وحفظته سماعا"[1]. نستوحي من هذا المقبوس استعداد المتكلّم للهجوم على الوزيرين والسخرية منهما، ومن ثم إبراز رقاعتهما، عن طريق أحداث كان حاضرا فيها، الأمر الذي يجعلنا نستنتج صدق أطروحته التي يدعمها بأماكن

[1]- المصدر السابق؛ ص: 79.

وتواريخ وشخصيات واقعية، أضف إلى ذلك توسله بالسند في أغلب أخبار الكتاب إلى درجة يعز أن يحصي ذلك محصٍ.

فضلا عن المصداقية، تدخل صورة "التوحيدي" الذي ينماز بسعة المدارك، هي الأخرى ضمن الإستراتيجية الهادفة إلى إقناع المتلقي بصورة المتكلم وبالتالي مصداقية النص الساخر، وأحقية الردّ على زيف أقوال وأفعال الوزيرين، ونستشف هذا العنصر من حديث "التوحيدي" عن أصول مصالح الخلق في المعاش والمعاد، وهنَّ: الدين والخلق والعلم، وبِهِنّ يعتدل الحال وينتهي إلى الكمال ويحصل في هذه المرتكزات الثلاثة. وقد سخر من الوزيرين انطلاقا من جهلهما بها، فهو يعطي لنفسه صورة الموسوعية، إذ لو كان عكس ذلك، لكان أولى بالسخرية منهما وانقلبت اللعبة عليه، ويؤكد هذا المعطى – بشكل عام - الدكتور محمد العمري بقوله: "لاشك في أن المستوى الثقافي للساخر يحدد قدرته على بناء السخرية، فكلما ارتفع مستوى الساخر كلما اعتمد وسائط متعددة بعيدة الدلالة... وكلما تدنى هذا المستوى كلما اختل هذا التوازن بالميل إلى النقد الفج أو الإضحاك المجاني"[1]

ج- عاطفة المتلقي أو مكون الباتوس في الخطاب

لاشك في أن "التوحيدي" عندما كان يشكل إستراتيجيته الحجاجية، استحضر دائما وأبدا المتلقي من خلال إشراكه في العملية التواصلية، إذ إنه

[1]- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول؛ ص: 92

يكون مقيدا بعض القيد، بحاجة المتلقي ومستواه الثقافي وظروفه النفسية وحالته الاجتماعية.

لقد وجه "التوحيدي" خطابه بشكل مباشر إلى الوزير "سعدان" الذي كان وراء تأليف الكتاب وهذه الجملة " أكرمك الله أنت أحوجتني إليها وجشمتني صعبها حتى نشبت بها قائما وقاعدا، وتقلبت في حافتها محتارا ومضطرا... تطالبني في جميعه بنسخ أشياء من حديث ابن عباد وابن العميد"[1]. ووجه خطابه أيضا إلى مخاطب ثانٍ هو ضحيتي السخرية والردّ، لقد كانت الأسباب وراء تأليف الكتاب ظاهرة واضحة، حيث أن "التوحيدي" لم يحاول إخفاءها؛ إذ جاء هذا الكتاب تنفيسا عن الغيظ والحفيظة الذين تسبب فيهما الوزيران بسوء معاملتهما له.

وهكذا، كانت رغبة "التوحيدي" التقويم والإصلاح أيضا، لذلك نجده يركز على الجانب الخلقي والديني والعلمي، ولم يسخر من الجسد إلا في مواقف يراها مناسبة للمقام، رغم أن الكتاب موجه إلى جميع الفئات من مثقفين وسوقة لأن الفائدة المطلوبة من الكتاب "تأديب النفس واجتلاب الأنس وتخليص ما حسن مما قبح وتسليط النظر الصحيح مع العدل المحمود".[2]

[1]- التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص: 09
[2] المصدر السابق، ص: 13

يتبين لنا مما سبق أن "التوحيدي" توخى نوعين من المتلقين، عام وخاص، أي إنه قصد متلقيا يشارك معه السياق التواصلي داخل الرسالة ثم التأويل خارجها، حيث إن هذه النصوص الكلامية غالبا ما تفرض متلقيا "لايكتفي بتلقي رسائلها الصريحة، ولكنها تسهم في بناء معناها المضمر"[1]

د - الحجاج العقلي أو مكون اللوغوس في الخطاب:

يقوم أي خطاب بلاغي على جُماع من الآليات التي تشكل - في تضافرها مع بعضها - المنظومة الحجاجية للنص، ولما كانت السخرية، على نحو ما رأينا، موضوعا من موضوعات الحجاج، اعتمد "التوحيدي"، وعيا منه بذلك، استراتيجية حجاجية تسعى إلى إقناع متلقي رسالة النص باتخاذ موقف مضاد من الوزيرين، ولأجل الدخول في هذا السجال، يقف موقفا احتفاليا يهجو فيه الوزيرين ويتحامل عليهما وينفي عنهما ما يدعيانه.

وتنقسم المقدمات الحجاجية أو المواضع المشتركة، في أي خطاب بلاغي، إلى مواضع حجاجية مضمرة وأخرى ملموسة، فكيف تشكل ذلك في أخلاق الوزيرين؟

-الحجاج المضمر:

لما كان التطابق جوهر البلاغة، حيث لا يتحقق الإقناع إذا قام المتكلم بخرق أفق التوقع لدى المتلقي على مستوى من المستويات، كان لزاما على الأول أن يبني خطابه انطلاقا من طائفة من المقدمات الحجاجية التي هي

[1] محمد مشبال، البلاغة والسرد؛ جدل التصوير والحجاج؛ ص 35

محط اتفاق بينه وبين مخاطبه "لأن تحقيق الإقناع الذي هو غاية الحجاج يقع في منطقة وسطى بين الاستدلال والإقناع"[1]. فهذه المقدمات هي قضايا مقبولة من قِبل المستمع المستهدف، خاصة وأن نجاعة الخطاب ترتبط بمدى الاستناد إلى هذا التوافق ومدى التلاؤم مع مستوى المستمع والاستجابة لتطلعاته".[2]

بنى "التوحيدي" مقدمة الكتاب على مجموعة من القيم التي هي موضع توافق بين قطبي الخطاب، إذ أتى النص بما يفصّل القول فيها، حيث جعل أمهات الفضائل في خصال ثلاث "هن دعائم العالم وأركان الحيلة وأصول مصالح الخلق في المعاش والمعاد، وهن الدين والخلق والعلم، بهن يعتدل الحال وينتهي إليه الكمال، وبهن تؤمل الغوائل وتحمد العواقب"[3] وجعل العقل أول هذه القيم "وبه يتم أثرهن، وعليه مجرى جميع ما افتن القول به..."[4]وأعطى لهذه الخصال الكلية الأربع مقابلها: فالعقل جوهر، والدين برهان، والخلق تطهير والعلم كمال، وقد جعل "التوحيدي" من هذه القيم حججا مضمرة لأنها قيم يتفق بموجبها الطرفان، ثم هي **مواضع كيف**

[1] حمادي صمود، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكان، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، سلسلة آداب، م 39، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب منوبة، ص: 300

[2]- محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول؛ ص: 25

[3]- أخلاق الوزيرين؛ ص: 27

[4]- نفسه؛ ص: 28

مشتركة، تندرج ضمن نسق المفضلات عند البشر، وأخضعها لتراتبية بوّأ فيها العقل الرفعة، ولما كان الغرض بالمقدمة الحجاجية والكتاب ككل هو الرد على الوزيرين وتغيير موقف المتلقي إزاءهما، وهو موقف يقوم على تبجيلهما وتوقيرهما، انبرى "التوحيدي" للفصل بين هذه المواضع المشتركة والوزيرين في مواضع متعددة من الكتاب؛ لقد عمل "التوحيدي" على إعادة تشكيل شخصية "ابن عباد" - في إطار المرتكزات الآنفة - فهو في معظم نصوص الكتاب يقرر أن "ابن عباد" من حيث العقل رفيع، ومن حيث الدين لا دين له، ومن حيث الخلق جائر ومنعدم الحياء، ومن حيث العلم فهو جاهل مدع...

تحظى الأخلاق باهتمام "التوحيدي" في الكتاب حيث يدعو من خلال سخريته من الوزيرين إلى الخير والصلاح ومحاربة الرذائل التي يتفق المتكلم مع المتلقي بشأن استهجانها، فمثلا تقبيح الحسد يندرج ضمن المفضلات البشرية، وقد بين ذلك التوحيدي في غير ما موضع من الكتاب، خاصة في سرده لخبر شيخ طبري مع "أبي الفضل بن العميد" حيث حضر مجلسه وجادل وناظر، فلما أمر القوم بالانصراف، امتنع الشيخ بغربته، فما كان إلا أن طرد وشتم وعومل أبشع معاملة... والخبر طويل يستغرق أربع صفحات ويزيد، ولم يكتف "التوحيدي" بمؤاخذة "أبي الفضل" على شناعة فعله، بل عمد إلى تضخيم الخبر بأن الشياطين نفسها التي لا يصرفها صارف، لا تنال من طعامه قليلا أو كثيرا، مرجعا كل ذلك إلى أصله النابت فيه وهو بخله

المشهور، إن المستمع وهو يتلقى هذا الخبر، تبدأ معه فاعلية المسلمات في تأدية وظيفتها التأثيرية، فالبخل مذموم، ولما كان "أبو الفضل" يتبناه، فهو أولى بالهجاء والقدح، منه بالمدح والتعظيم.

- التقنيات الحجاجية أو الحجج الملموسة:

فيما يخص النوع الثاني وأقصد بذلك القوالب الحجاجية الملموسة، فإنها تشمل أساسا حقول النص إلى حد لا يمكن استيعابه، وهي تندرج عادة، ضمن مقال "التوحيدي" نفسه من خلال تعليقه على واقعة، أو من خلال تحليله لجانب من جوانب شخصيتي الوزيرين الرديئة، وتأتي غالبا في سياق خبر سردي.

تتحكم في الإستراتيجية الحجاجية للنص علاقتان اثنتان هما الفصل والوصل، وقد رأينا آنفا كيف فصل "التوحيدي" بين ما يدعيه الوزيران عن نفسهما وبين واقعهما، ثم أتى بالضد وقام بوصل شخصيتهما بطائفة من العناصر في مواضع كثيرة من الكتاب، منها قوله: **وقلت للمسيء: ما قولك في ابن عباد؟ قال: له في الخلاعة قرآن، وفي الرقاعة آية منزلة، وفي الحسد عرق ضارب، وفي الكذب عار لازب...**[1]

يفيد المقبوس أن "ابن عباد" يشينه الحسد والكذب والخلاعة والرقاعة، فتقنية الوصل بالملفوظ واضحة ومشكلة حجاجيا.

[1] المصدر السابق، ص: 107

تشكل الطرائق الاتصالية أيضا الإستراتيجية الحجاجية لأخلاق الوزيرين بتنوعها وتعدد أمثلتها، يقول "التوحيدي"على لسان "علي بن القاسم الكاتب": "السجع لهذا الرجل بمنزلة العصا للأعمى، والأعمى إذا فقد عصاه فقد أقعد، وهذا إذا ترك السجع فقد أفحم"[1]، يقيم هذا الملفوظ تماثلا بين علاقة السجع السمج "بابن عباد" وعلاقة العصا بالأعمى، تمتح حجة التماثل التي بين أيدينا بصحة جانب من أطروحة التوحيدي، فالوزير لا حظّ له من الأدب وعامة العلوم إلا ما كان من السجع الذي يأتي في أحايين كثيرة غير مناسب لسياق الحديث، وأنت أيها المتلقي إذا أبعدتَه السجع صار خلوا من الأدب جملة، وصار مثل الأعمى الذي أفقد العصا يتخبط خبط عشواء، وهذه حجة موثقة بسند تعضد أطروحة الافتقار الثقافي للوزير، وتؤطر حجة الاتجاه، عنصر السخرية، حين يبني النتائج المرحلية المتتابعة التي قد تنتج من كلف "ابن عباد" بالسجعات، حيث يبلغ من ذلك أنه لو سجعة تنحل بموقعها عروة الملك، فقد اضطرب حبل الدولة، وفي الحجة ما فيها من إقناع بقلة علم "ابن عباد" وبالتالي السخرية من تباهيه بعلمه.

تتوالى الأسباب في ملفوظ بلاغي واحد وفي إطار الحجة السببية في قوله: "وقلت للمسيبي يوما: لم انقطعت عن هذا الرجل وقد كان محسنا إليك، مقدما لك، موجبا بك؟ فقال: الصبر على الرقاعة معوز، ومكاذبة

---

[1] نفسه، ص: 125

النفس وخداع العقل من الكلف الشاقة، ولعن الله الرغيف إذا لم يصب إلا بضعة النفس وغضاضة القدر، وكد الروح، ومفارقة الأدب الحسن، ودنس العرض النقي، وتمزيق الدين المعتقد، وكسب الزور المحبط، وإزالة المروءة المخدومة"[1]، فالحجة يؤطرها عنصران هما النتيجة والسبب أو مجموعة من الأسباب التي لا حاجة إلى إعادة صياغتها، فالحجة نظرت إلى الأسباب التي كانت وراء انقطاع المسيبي عن "ابن عباد"، وبثت في الجواب على السؤال النتيجة.

كما تحضر حجة التحديد في عديد من الملفوظات الحجاجية بالكتاب، ومن ذلك تحديداته للكذب من خلال مقال "الحيلوهي الشاعر: خلق يقر المروءة ويشين الديانة، ويسقط الهيبة، ويجلب الخزي، ويستدعي المقت، ويقرب الموت..."[2] فإذا كان الكذب يعين هذه التحديدات طرا، كان الذي يتصف بذلك قمينا بالذم والاستقباح.

أما حجة السلطة فقد شغلت حيزا كبيرا من الكتاب، لما تقوم عليه هذه الحجة من قوة في التأثير على المتلقي وتغيير مسلماته، من خلال استدعاء آيات كريمات وأبيات شعرية وأمثال سائرة وأخبار على ألسنة أشخاص ذوي سلطة في الذاكرة المشتركة بينه وبين متلقي عصره.

[1] نفسه؛ ص: 172
[2] نفسه؛ ص: 191

ويبلغ قبح أخلاق وسوء دين "ابن عباد" مداه حين يناظر في مسألة التجسيم الإلهي، فيأتي بذلك بما يمجه السمع ويرفضه الجدل الرصين وذلك في إطار ما يمكن أن يوسم بحجة الابتذال، حيث تغدو الذات الإلهية في حديثه مبتذلة كأنها ليست بذاك الجاه والجبروت.

تركيب

سعت الدراسة إلى الإجابة عن سؤال عام مفاده: كيف أسهمت السخرية في ردّ التوحيدي على الوزيرين ابن العميد وابن عباد؟ وقد يستفسرني القارئ، محاولا إفحامي بمسلمة أن الكتاب ألف بطلب من الوزير سعدان للتوحيدي كي يحدثه عن الوزيرين بحكم احتكاكه بهما، وأن الكتاب يروم تصوير أحوال الوزيرين، أما أنا فأقول: إن ذكر الوزير سعدان، وطلبه إنما هو ممر عبور لإضفاء الحياد والموضوعية في تناول أخبار الوزيرين، فكيف يكون صوت الطالِب مغيبا في صفحات معظم الكتاب، وصوت الوزيرين حاضرا بكثرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، انتهز التوحيدي المقام كي يحط من قيمة الوزيرين اللذين همشا التوحيدي جراء جحودهما والتقليل من علمه وثقافته، فكان الكتاب مناسبا للرد على أفعالهما بشكل غير مباشر.

استدعى الجواب عن هذا السؤال اختيار السخرية كآلية للبحث عن بلاغة خطاب الردّ في الكتاب، حيث تأتى لنا الكشف عن الكيفية التي تشكل

بها هذا الخطاب الساخر، باستحضار وظائفه الجمالية التي ظهرت تجلياتها عبر استقراء سمة التصوير.

إن سمة التصوير في هذا الكتاب تشكلت عبر ملامح متعددة، وتروم تحقيق أهداف مختلفة، بدءا بالتصوير الواقعي، مرورا بالتصوير القائم على المفارقة، ثم التصوير الجسدي، و أخيرا التصوير المثير للضحك.

أسهمت هذه الصور - التي تتغيا الذم والسخرية في كتاب أخلاق الوزيرين- في تقبيح وتقويم السلوك البشري عن طريق فضح وتعرية عيوب الضحيتين موضوع السخرية، ففضلا عن كونها، في معنى من معانيها هزلا وترويحا عن النفس، تصبح وسيلة لنقد الشخصية التي تنأى عن الاعتدال والوسطية الأخلاقية.

لقد اضطلعت السخرية في الكتاب بوظيفة تواصلية حجاجية تبناها التوحيدي من خلال الموقف التواصلي للكتاب والرسالة التي يحاجج لأجلها، حيث رام من خلالها نسف وتقويض صورة الوزيرين، وكشف عيوبهما، وكذا النيل من شخصهما وأخلاقهما، وقد تأتى لنا ذلك عن طريق تتبع صورة المتكلم ودورها في إضفاء الصدقية على رسالته، فضلا عن قيام النص على مواضع مشتركة تدفع المتلقي إلى الاستئناس بها وتجره صوب الاعتقاد بصحة المَقول، وحفوله كذلك بتقنيات حجاجية جاءت في صيغة حوار أو خبر أو نص شعري، وتخدم جميعها مقام الردّ على الوزيرين.

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، أخلاق الوزيرين" مثالب الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد"، تحقيق وتعليق: محمد بن تاويت الطنجي، دار صادر، بيروت، 1992.
3. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل و التداول، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2005
4. عبد النور جبور، المعجم الأدبي، دار الملايين، بيروت، 1978
5. حمادي صمود، الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكان، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، سلسلة آداب، م 39، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب منوبة.
6. حافظ إسماعيلي علوي، أبحاث في الفكاهة والسخرية، تنسيق أحمد الشايب، دار النشر فريق البحث في الفكاهة والسخرية ط1، 2008
7. حنون مبارك، مدخل للسانيات سوسير، دار توبقال للنشر، ط1، 1987.

8. صالح بن رمضان، أدبية النص النثري عند الجاحظ، مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، سوسة، ديسمبر 1990.

9. صلاح فضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1980

10. سيزا قاسم، المفارقة في القص العربي المعاصر، مجلة فصول، المجلد.2، ع.2، مارس، 1982

11. خالد سليمان، المفارقة والأدب دراسة في النظرية والتطبيق، دار الشروق، 1999

12. محمد مشبال، البلاغة والسرد: جدل التصوير والحجاج في أخبار الجاحظ مطبعة الخليج العربي، تطوان / المغرب، 2010

13. عبد المنعم تليمة، مدخل إلى علم الجمال الأدبي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.

14. السيد إبراهيم محمد، الضحك في أدب التوحيدي، أبو حيان التوحيدي، الجزء الثاني، مجلة فصول، ج 2، مجلد 14، العدد 4.

15. السيد عبد الحليم محمد حسين، السخرية في أدب الجاحظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط 1، 1998 .

16. سميرة الكنوسي، بلاغة السخرية في المثل الشعبي المغربي، مجلة فكر ونقد، ع 35.